10 ANI „CĂI”

VOIE, Revuetrimestrielle russe

CALE

ORGANIZAREA GÂNDIRULUI RELIGIOS RUS - editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleks-veva, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, II. Arshanbo (Franța), N. Afanasiev, S. S. Bezobrazov (hieromonah Kassian), E. Beleison, N. A. Berdyaeva, P. Bitsil-li, N. Bubnova și irot. S. Bulgakov, R. Walter, Bar. B. Vrevskaya, B. P. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Havel (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, Ieromonahul Leo Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander N. Zernova, V. V. Zunkovsky, fistulă. A. Elchaninova (f), P.K. Ivanova, Y. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyin, S. Ilnitsky, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartashev, N. A. Klepinina, S. Kavertz (America), K. Kerk (Anglia), G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (f). (Pol, sha), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (China), M. Kurdyumova, A. Lazareva-I. Lagovsky, F. Liva (Elveția), M. Litviak, N. O. Lossky, M. Lot-Borodina, J. Maritain (Franța), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (f), prot. . Nalimov (t), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, K. Sereyashikov, E. Skovtsova (Mama Maria), I. Smolich, V. Speransky, θ. A. Steppa, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. S. N. Trubetskoy (f), carte. G. N. Trubets-kago (f). N. Turgeneva, H. θ. Fedorova (ț), G. II. Fedotov, Rev. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, W. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), preot. G. Tsebrikova, L. Shestova, Prinț. D. Șahhovski (Ieromonah Ioan), starețul Augustin Yaku-Biziak (Franța), Cartea. S. Shcherbatova.

---- Adresa redacției și biroului: -

10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Pretul este separat. numere: 10 fr.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35.- (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr. 49. OCTOMBRIE - DECEMBRIE 1935 Nr. 49.

CUPRINS: p.

Gerant: Le Viconte Hetmane de Villiers

Biblioteca „Runivers”

Renașterea spirituală rusă

ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX ȘI „CALEA” REVISTA

(La a zecea aniversare a „Calei”),

eu.

Deceniul de existență a „Calei” ne îndreaptă spre trecut, din care a ieșit revista, spre mișcarea spirituală din Rusia de la începutul secolului XX. Începutul secolului a fost pentru noi o perioadă de mare entuziasm mental și spiritual, de căutări furtunoase, de trezire a forțelor creatoare. Lumi întregi ne-au fost descoperite în acei ani. Tineretul de astăzi, care trăiește în mijlocul catastrofelor sociale și al reacțiilor culturale, cu greu poate înțelege acele procese spirituale interne care aveau loc atunci. Acum putem spune cu siguranță că începutul secolului XX. a fost marcată la noi de o renaștere a culturii spirituale, o renaștere filozofică și literar-estetică, o exacerbare a sensibilității religioase și mistice. Cultura rusă nu a atins niciodată un asemenea rafinament ca la acea vreme. Cu greu se poate spune că am avut o renaștere religioasă. Pentru aceasta, nu a existat o voință religioasă suficient de puternică care să transforme viața și nu a existat nicio participare la mișcarea straturilor populare mai largi. A fost, până la urmă, mișcarea unei elite culturale, ruptă nu numai de procesele care au loc în rândul maselor de oameni, ci și de procesele care au loc în cercurile largi ale intelectualității. A existat o asemănare cu mișcarea romantică și idealistă de la începutul secolului al XIX-lea. În Rusia au apărut suflete foarte sensibile la toate influențele spiritului. Au fost furtuni? si repede? tranziții de la marxism la idealism, de la idealism la ortodoxie, de la estetism și decadență la misticism și religie, de la materialism și pozitivism la metafizică și viziune mistică asupra lumii. O suflare de spirit a cuprins întreaga lume la începutul secolului al XX-lea. Alături de o căutare serioasă, cu o criză profundă de suflet, a mai fost și un prost

Ultima modă pentru misticism, pentru ocultism, pentru estetism, pentru o atitudine disprețuitoare față de etică, a fost un amestec de stări mentale și erotice cu cele spirituale. Au fost multe minciuni. Dar a fost, fără îndoială, și nașterea unui nou tip de om, mai îndreptat către viața interioară. Tulburarea spirituală internă a fost asociată cu trecerea de la apelul exclusiv la „acest-lumesc”, care a dominat multă vreme inteligența rusă, la dezvăluirea „celaltă lume”. Perspectiva s-a schimbat. S-a dovedit o direcție diferită a conștiinței. Ochii s-au deschis către alte lumi, către o altă dimensiune a ființei. Iar pentru dreptul de a contempla alte lumi s-a purtat o luptă pasională. În partea inteligenței ruse, cea mai cultă, cea mai educată și înzestrată, a fost o criză spirituală, a avut loc o tranziție către un alt tip de cultură, poate mai aproape de prima jumătate a secolului al XIX-lea decât de a doua. Această criză spirituală a fost legată de descompunerea integrității concepției intelectuale revoluționare a lumii, orientată exclusiv social; Aceasta a fost eliberarea sufletului uman de sub jugul socialității, eliberarea forțelor creatoare de sub jugul utilitarismului. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Rusia s-a format un tip spiritual de inteligență, în care toată energia religioasă inerentă poporului rus era îndreptată către socialitate („Societate, socialitate sau moarte”, a exclamat Belinsky) și către cauză. a revoluţiei. Era un mare adevăr în asta. Dar drepturile spiritualului nu au fost recunoscute, spiritualitatea a fost complet dizolvată în lupta socială, în slujba eliberării și bunăstării poporului. La începutul secolului XX. diferențierea a avut loc, tărâmul spiritualului a fost remarcat și eliberat. Perspectiva social-revoluționară integrală a intelectualității a fost spulberată. S-a declarat o luptă pentru drepturile spiritului și ale vieții interioare, pentru creativitatea spirituală, pentru independența spiritualului de utilitarismul social. Aceasta, împreună cu aceasta, a fost o luptă pentru individ, pentru plinătatea vieții creatoare a individului, suprimată de socialitate. Individul, ca spirit liber, s-a opus societății și pretențiilor acesteia de a determina întreaga viață a individului. Soarta individului s-a opus teoriei progresului. Din punct de vedere filosofic, aceasta însemna că valorile culturale, spirituale, religioase, cognitive, estetice, etice s-au opus supremației exclusive a bunăstării și beneficiului social. Din punct de vedere religios, aceasta însemna că valoarea omului

suflete care personalitatea și destinul personal au fost plasate deasupra împărățiilor acestei lumi. Această reevaluare a valorilor a însemnat o atitudine diferită față de socialitate. Dar problema societății a continuat să ne tulbure gândirea la începutul secolului al XX-lea. Criza viziunii asupra lumii a intelectualității și-a găsit expresie în colecția Probleme ale idealismului, apărută chiar la începutul secolului, dar mult mai mult. mai târziu în colecția senzațională Vakhi. O serie de „societăți religioase-filosofice” au fost deschise la Moscova, Petersburg și Kiev. În aceste societăți au

avut loc dezbateri aprinse pe cele mai arzătoare teme religios-filosofice, religios-culturale, religios-sociale. La ședințele societăților au fost foarte frecventate. Prima care s-a format a fost Societatea religios-filosofică în memoria lui Vl. Solovyov", la Moscova, în care persoana principală a fost pr. S. Bulgakov, pe atunci nu încă preot, ci profesor de economie politică la Institutul Comercial. Apoi, din inițiativa mea, s-a înființat la Sankt Petersburg „Societatea religios-filozofică". De fapt, cu greu am luat parte la societatea pe care am fondat-o, de când am părăsit Petersburg, iar soții Merezhkovsky au fost principalele sale figuri. Am participat activ la societatea din Moscova. Profesorii Academiei Teologice au participat activ la Societatea de la Kiev, care a fost fondată mai târziu, ceea ce nu a fost cazul la Moscova și Sankt Petersburg. Aceste societăți au fost una dintre expresiile fermentului spiritual, un conducător de gândire al vremii.

Renașterea spirituală rusă a avut mai multe origini. Oricât de ciudat ar părea la prima vedere, una dintre sursele sale a fost marxismul rus de la sfârșitul anilor 1990. Pot vorbi despre el ca despre o experiență trăită, din moment ce eu însumi am fost unul dintre purtătorii de cuvânt ai trecerii de la marxism la idealism, apoi la creștinism. Marxismul rus din anii 1990 era deja o criză de conștiință în rândul intelectualității ruse. A criticat conștiința intelectuală tradițională din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care a fost exprimată în principal în socialismul populist. Marxismul rus, ca tendință ideologică, nu a fost inițial asimilarea viziunii totalitare marxiste asupra lumii, nu a fost o continuare a întregii dispoziții revoluționare a generațiilor precedente. La el s-a dezvăluit o mare complicație culturală, în el s-au trezit interese intelectuale și culturale străine vechii intelectualități rusești. Și mai presus de toate, acest lucru a fost dezvăluit în sfera filozofiei. O parte dintre marxiştii ruşi cu o cultură mentală superioară au adoptat iniţial filosofia idealistă a lui Kant şi a neo-kantienilor şi a încercat să o combine cu sistemul social al marxismului.

Această tendință a fost reprezentată de S. Bulgakov și de mine, P. Struve, S. Frank și alții. Marxismul, prin natura sa, dispus la construirea unor concepte istoriozofice largi și holistice, avea puternice elemente mesianice. Marxismul a avut mai multe origini filozofice decât populismul. Sunt convins că pentru unii, de exemplu. pentru aproximativ. S. Bulgakov, marxismul era un fel de teologie și ei și-au pus instinctele religioase în ea. Eu însumi, în prima mea carte, Subiectivism și individualism în filosofia socială, publicată în 1900, am încercat să construiesc o sinteză completă a marxismului și idealismului. Poate mai mult decât alți marxişti ai acestui curent, eu am profesat mesianismul proletar, dar nu l-am fundamentat materialist. Am fost întotdeauna un absolutist în ceea ce privește adevărul, sensul și valoarea și îmi amintesc că unii dintre colegii mei social-democrați au spus că sunt în esență pe un teren religios și am nevoie de un sens religios în viață. Viața mea religioasă a fost determinată nu atât de conștiința păcatului și de căutarea mântuirii din moarte, cât de căutarea eternității și a sensului. Acest tip nu se caracterizează prin

apeluri ascuțite. Am trecut prin școala filozofică a idealismului german și ideea existenței adevărului de clasă sau a dreptății de clasă mi s-a părut absurdă și lipsită de sens. Adevărul și dreptatea sunt absolute și înrădăcinate în conștiința transcendentală, nu sunt de origine socială. Dar există condiții psihologice și sociale, favorabile sau nefavorabile, pentru ca o persoană să cunoască adevărul sau pentru ca o persoană să exercite dreptatea. Nu există adevăr de clasă, dar există o minciună de clasă, un neadevăr de clasă. Și așa am încercat să construiesc o teorie conform căreia conștiința psihologică și socială a proletariatului, ca clasă eliberată de păcatul exploatării și exploatată, coincide cât mai mult cu conștiința transcendentală, cu normele adevărului și justiției absolute. Astfel, mesianismul proletar nu a fost stabilit pe baze materialiste. Principala întrebare pentru mine a fost despre relația dintre conștiința transcendentală și cea psihologică. Conștiința psihologică, pentru mine, a fost determinată de economie și de clasa socială. Am vrut să depășesc relativismul marxismului și să-l combin cu o credință în adevărul și sensul absolut. Îmi amintesc de disputele ascuțite pe care le-am avut pe aceste subiecte cu Lunocharsky în cercurile marxiste. Când, ca tânăr student, am avut o întâlnire în Elveția cu Plehanov și m-am certat cu el despre materialism, el mi-a spus: „Nu vei rămâne marxist, cu asemenea ființe.

nu poți fi marxist cu filozofie, îți vei aminti predicția mea.” Pentru el, marxismul era indisolubil legat de materialism. Când l-am văzut pe Plehanov în 1904, mi-a amintit de predicția lui.Din punct de vedere social, eram un marxist de stânga, eram legat de cercurile revoluționare, dar colegii mei social-democrați m-au considerat întotdeauna un eretic și au luptat adesea împotriva mea. Când am fost în exil în nord și am avut întâlniri cu un număr imens de social-democrați exilați, printre altele, tovarășii mei în exil erau A. Lunocharsky și A. Bogdanov, am simțit întotdeauna că sunt considerat în spirit un străin, un om de altă credință, o altă viziune asupra lumii. Foarte curând am publicat articolul „Lupta pentru idealism”, care a marcat pentru mine trecerea de la marxism la idealism. Cartea despre. S. Bulgakov a fost numit: „De la marxism la idealism.” În 1902, a fost publicată colecția „Problema idealismului”, în care, alături de foști marxisti, reprezentanți ai unei filozofii mai academice și spiritualiste, precum P. Novgorodtsev și Prince. . S. și E. Trubetskoy. A fost o traversare a mai multor curenti.

O altă sursă a renașterii culturale de la începutul secolului a fost cea literară și estetică. Deja la sfârșitul secolului al XIX-lea. a avut loc o schimbare în conștiința noastră estetică și o reevaluare a valorilor estetice. A fost depășirea nihilismului rus în raport cu arta, eliberarea de rămășițele pisarevismului. Aceasta a fost eliberarea creativității artistice și a evaluărilor artistice de opresiunea utilitarismului social, eliberarea vieții creatoare a individului. A. Volynsky și D. Merezhkovsky au fost printre primii în această schimbare a conștiinței estetice și a atitudinii față de artă. Această reevaluare a valorilor s-a exprimat în primul rând într-o nouă evaluare a literaturii ruse a secolului al XIX-lea, pe care vechea critică social-jurnalistică nu a putut-o aprecia niciodată cu adevărat.

Alături de critica estetică și impresionistă a apărut un tip de critică filozofică și chiar religios-filosofică. . Ei au văzut dimensiunile enorme ale operei lui Dostoievski și Tolstoi și a început influența lor decisivă asupra conștiinței ruse și a curentelor ideologice rusești. Deja la sfârșitul anilor 80 și începutul anilor 90 se formau noi suflete, deschizându-se influenței lui Dostoievski și Tolstoi, indiferent de apariția unor noi critici. Este de remarcat L. Shestov, care a fost foarte legat de Dostoievski, Tolstoi și Nietzsche, un gânditor singuratic, original, cu tema proprie, dar care a stat departe de toate curentele și de renașterea creștină în sensul său propriu. Despre mine, eu

Pot spune că Dostoievski și Tolstoi au avut o importanță primordială în viața mea interioară. Inocularea primită de la ei precede influența idealismului german și a marxismului. Este de remarcat apariția cărții lui D. Merezhskovsky despre Tolstoi și Dostoievski, cea mai bună dintre toate scrise de el, în care a încercat în felul său să dezvăluie sensul religios al operei celor mai mari genii rusești. El a cronometrat prea mult acest înțeles religios cu schema sa a duhului și a cărnii, dar meritul său în această privință nu poate fi negat. Merezhkovsky a însemnat trezirea anxietății religioase în cultură, în literatură. Foarte repede, renașterea artistică și estetică a căpătat o colorare mistică și religioasă la noi. Au vrut să meargă dincolo de artă și literatură. Și a fost un fenomen tipic rusesc. În anii 1902-1903, la Sankt Petersburg au fost organizate „Întâlniri religios-filosofice", în care un grup de reprezentanți ai culturii și literaturii ruse s-au întâlnit cu clerul, cu ierarhii bisericii. Arhiepiscopul Finlandei, acum Mitropolit Serghie, care conduce Biserica Patriarhală, a prezidat aceste întâlniri. Printre participanții la aceste întâlniri, trebuie remarcați V. Rozanov, D. Merezhkovsky, N. Minsky, V. Tarnavtsev, A. Kartashev. La aceste întâlniri au fost ridicate o serie de probleme acute ale „noii conștiințe religioase", adresate ierarhilor bisericii. Principala influență a fost problematica lui V. Rozanov. El a fost cea mai mare personalitate din întâlniri. În esență, a existat o ciocnire între Rozanov, un strălucit critic al creștinismului și un proclamator al religiei nașterii și vieții, cu tradiționala conștiință ortodoxă, monahală-ascetică. Au fost ridicate problemele atitudinii creștinismului față de sex și dragoste, față de cultură și artă, față de stat și viața publică. Aceasta a fost adesea formulată ca o problemă a relației creștinismului cu „carne", care, în opinia mea, era o terminologie incorectă din punct de vedere filozofic. Alături de temele lui Rozanov, temele lui Dostoievski și Tolstoi au jucat un rol central. Participanții laici la întâlniri erau prea orientați către literatură, iar problemele sociale erau relativ slab exprimate. În cercurile largi ale intelectualității de stânga, „întâlnirile religios-filosofice" s-au întâlnit cu o atitudine ostilă față de ei înșiși.

În același timp, influența asupra stratului superior al culturii și literaturii ruse a modernismului literar occidental, a simboliștilor francezi, Ibsen, R. Wagner și mai ales

1) Întâlnirile religios-filosofice au precedat formarea societăților religios-filosofice.

Nietzsche. Nietzsche, în felul său, a fost unul dintre inspiratorii renașterii ruse de la începutul secolului, iar asta poate să fi dat mișcării o tentă imorală. Pentru mine, opera lui Ibsen a fost de mare importanță; punctul de cotitură în tranziția către noul secol a fost parțial legat de acesta. O conștientizare ascuțită a problemei personalității și a soartei ei a fost cel mai legată pentru mine de Dostoievski și Ibsen. Această problemă a căpătat imediat un caracter religios pentru mine, a devenit centrul întregii mele viziuni asupra lumii și a fost opusă de mine unei viziuni asupra lumii orientate exclusiv social. Legat de acest personalism este elementul anarhist primordial din viziunea mea asupra lumii, care m-a separat de alți gânditori ruși ai secolului XX, m-a separat și de marxişti. Cele mai caracteristice dispoziții și tendințe de la începutul secolului XX. a fost numit așa. „Miercurea lui Vyacheslav Ivanov”. Așa se numeau întâlnirile literare care au avut loc miercuri de câțiva ani în apartamentul lui V. Ivanov, cel mai rafinat și universal în spirit reprezentativ nu numai pentru cultura rusă de la începutul secolului XX, dar poate pentru cultura rusă în general. Apartamentul lui V. Ivanov se afla la ultimul etaj al unei case imense vizavi de Palatul Tauride. Mai jos, revoluția a făcut furie și pasiunile politice s-au ciocnit. Iar în vârful „turnului” s-au desfășurat cele mai rafinate conversații pe teme de cultură spirituală superioară, pe teme estetice și mistice. Sunt de câțiva ani președintele permanent al acestor întâlniri și, prin urmare, sunt mai ales conștient de atmosfera lor. Stratul superior, „aristocratic” al literaturii și gândirii ruse s-a adunat acolo. Din când în când au apărut oameni din altă lume, de exemplu, Lunocharsky. Revoluția s-a infiltrat în întâlnirile „turnului”, era imposibil să se izoleze complet de ea. Într-una dintre „miercuri” a fost o căutare care a durat toată noaptea. Dar decalajul dintre ceea ce se întâmpla în vârful renașterii culturale rusești și dedesubt, în păturile largi ale intelectualității ruse și masele de oameni, a fost dureros și îngrozitor. Au trăit în secole diferite, pe planete diferite. Un element de decadență utopică a intrat în renașterea culturală rusă și a slăbit-o. A existat o mare rafinament a gândirii și a sensibilității în absența unei voințe puternice și concentrate îndreptate spre schimbarea vieții. Dar este izbitor că toate curentele s-au sprijinit pe probleme religioase. A încercat să combine și să reflecte toate noile tendințe ale revistei „Questions of Life”, care a existat doar un an în 1905. A coincis cu prima revoluție. Acest jurnal a fost editat de S. Bulgakov și de mine. Departamentul de literatură și artă era condus de G. Chulkov, editor

lem a fost D. Jukovski. A apărut pe ruinele „Cei Noi”, organul Merezhkovskys, reflectând starea de spirit a „întâlnirilor religios-filosofice”. Jurnalul a fost o combinație între un curent care a apărut

din marxism și idealism cu un curent care a apărut din literatură. „Idealiștii” înclinați către creștinism s-au întâlnit cu Merezhkovsky, Rozanov și alții. Jurnalul a dat loc noilor tendințe în artă și literatură, pe care dușmanii le-au definit drept „deceniu-zi”. În același timp, revista a stat pe baza radicalismului social, a fost asociată cu aripa stângă a „uniunii de eliberare” și chiar a publicat articole care nu s-au rupt complet de marxism. Toate acestea au fost noi în istoria ideologiilor intelectuale rusești. Revista exprima criza de conștiință și noi căutări. Nou în el nu a existat unitate și certitudine, a combinat curenți, care apoi au diverjat în direcții opuse. Un alt element a intrat în jurnal, care a fost și una dintre sursele renașterii culturale rusești.

Una dintre izvoarele renașterii intelectuale în țara noastră a fost filosofia germană și filozofia religioasă rusă a secolului al XIX-lea, la tradițiile cărora s-a revenit. Schelling a fost întotdeauna în mare parte un filozof rus. În anii 30-40 ai secolului trecut, a avut o influență enormă asupra gândirii ruse, asupra schellingenilor în sensul propriu al cuvântului și asupra slavofililor, a avut o influență enormă și asupra lui Vl. Solovyov, a cărui filozofie era în linia lui Schelling. Schellingismul reelaborat a intrat în gândirea teologică și religios-filosofică rusă. De o importanță deosebită a fost ultima perioadă a lui Schelling, perioada „filozofiei mitologiei și a revelației”. Efortul gândirii religioase-filosofice ruse spre integritatea organică, spre depășirea disecției raționaliste este foarte asemănător cu Schelling. Nu neg câtuși de puțin originalitatea gândirii slavofile; este posibil să fi fost primul gând original din Rusia. Dar nu se poate nega că slavofilii au primit inoculări puternice din romantismul și idealismul german, de la Schelling și Hegel. Ideea de „organism” a fost predominant ideea romantismului german. Slavofilii au încercat să depășească idealismul abstract și să treacă la idealismul concret, care poate fi numit și realism. Și mai aproape de Schelling a fost pr. Baader, un catolic liber cu simpatii puternice pentru Ortodoxie. pr. Baader era cel mai puțin vinovat de raționalism, cu care slavofilii erau înclinați pe nedrept să acuze toată gândirea occidentală. Vl. Solovyov este foarte aproape de el, deși nu se poate stabili o influență directă.

La începutul secolului XX. după Kant și Schopenhauer au început din nou să citească și să aprecieze Schelling și pr. Baader și aceasta au contribuit la dezvoltarea unei filozofii religioase ruse independente, care a fost una dintre cele mai interesante manifestări ale renașterii spirituale. Pot spune despre mine că l-am citit pe pr. Baader decât Schelling, iar acesta a fost pentru mine drumul către J. Boehme, întâlnirea cu care a fost un eveniment major în viața mea mentală și spirituală. Epoca dominației pozitivismului, ostilității față de metafizică în mintea celui mai cultivat strat al intelectualității ruse, s-a încheiat. Această epocă a continuat de-a lungul a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deși trebuie amintit că în același timp a existat un pol opus, au existat și contrapuncte. Era singur şi puţin înţeles pe vremea lui Vl. Solovyov, au fost Dostoievski și L. Tolstoi, a existat un N. Fiodorov complet necunoscut și neapreciat.

Într-un mod nou, creativ a revenit la începutul secolului la temele lui Dostoievski și L. Tolstoi și la filozofia și teologia lui Vl. Solovyov. Pentru o întreagă generație de Vl. Solovyov a devenit aproape o figură legendară. Personalitatea sa poate fi mai eficientă decât filosofia sa, deși îndreptată împotriva raționalismului, este prea rațională ca formă și stil. Vl. Solovyov a influențat nu numai filosofia și teologia, ci și poeții simboliști. A. Blok, V. Ivanov, A. Belago. L-am apreciat foarte mult pe Vl. Solovyov, și încă apreciez asta, învățătura lui despre umanitatea divină mi-a fost foarte aproape. Dar felul de a filozofa Vl. Solovieov mi-a fost întotdeauna străin, m-am înclinat întotdeauna spre tipul de filozofie care acum se numește „existențial” Pentru viața mea mentală și spirituală, învățăturile lui Homiakov despre libertatea creștină, volumul al doilea din „Știința omului” a lui Nesmelov, „Știința omului” a lui Dostoievski. Legenda Marelui Inchizitor” au avut o mare importanță decât cărțile lui Vl. Solovyov. Dar cu toate acestea, generația noastră l-a apreciat pentru prima dată pe Vl. Solovyov și a revenit la problemele puse de el. Întors nu numai la Vl. Solovyov, dar și lui Homiakov, adică și mai departe de originile filozofiei religioase rusești. Oamenii din generația mea, generația începutului de secol al XX-lea, care s-au întors la creștinism și ortodoxie, s-au întors în primul rând la ortodoxia lui Homiakov, la înțelegerea bisericii de către Homiakov. Dar asta a însemnat modernismul rusesc pe pământ ortodox. Homiakov a fost, desigur, un modernist, inovator și reformator. Doctrina sa despre catolicitate nu este tradițională, umanismul european transfigurat, după rusi și ortodocși, a intrat în ea, în doctrina sa despre libertate, în negarea sa radicală a autorității în viața religioasă,

nimic despre autonomia idealismului german. Homiakov era un fel de anarhist, spre deosebire de Vl. Solovyov, iar asta l-a făcut un gânditor caracteristic rus. Natura modernistă și reformistă a ideilor lui Homiakov a fost simțită de K. Leontiev, el a văzut în ele elemente de liberalism, democrație și umanism pe care le ura. În perioada ulterioară a renașterii secolului al XX-lea, deja în timpul războiului, pr. P. Florensky, unul dintre cei mai talentați și originali gânditori religioși ai acelei epoci, datorită gustului său estetic pentru conservatorism și reacție într-un articol tăios, s-a ridicat împotriva lui Homiakov, ca ne-ortodox, ca modernist, ca student al Idealismul german, un imanentist, un democrat etc., etc. Și fără îndoială, ideile lui Homiakov ar putea fi una dintre sursele reformei dintre noi, dar această reformă, din păcate, nu a reușit. Mișcările bisericești reacționare au predominat cantitativ. Dar, în orice caz, în problemele religioase ale gândirii noastre de la începutul secolului, Homiakov avea o importanță nu mică, la fel ca și Dostoievski și Vl. Solovyov, de la gânditorii unui timp mai târziu V. Rozanov și N. Fedorov. Teologia oficială nu avea sens, nici un rol nu era jucat de cea mai înaltă ierarhie bisericească. Cei care au pătruns mai adânc în viața bisericească s-au îndreptat către tradițiile prezbiterii, la cultul Sf. Serafim, dar nu la teologia școlară și nu la autoritatea ierarhică. O figură bisericească atât de conservatoare precum M. Novoselov a recunoscut doar autoritatea bătrânilor și nu a recunoscut deloc autoritatea episcopiei și a Sinodului. În Rusia în secolul al XIX-lea a

existat o prăpastie între viața spirituală de deasupra pământului, exprimată în bătrânețe și sfințenie, în căutarea Noului Ierusalim și a Împărăției lui Dumnezeu, în gândirea religioasă liberă, și viața oficială a bisericii, subordonată statului, lipsită de suflarea Duhului.

II

Slăbiciunea renașterii spirituale rusești a fost absența unei baze sociale largi. A avut loc în elita culturală. Lupta pentru spirit, pentru viața spirituală și creativitatea spirituală a dus la o ruptură cu mișcarea socială largă a intelectualității ruse și a maselor și, în același timp, nu s-a conectat cu tipul tradițional conservator de religiozitate populară. Singurătatea creatorilor de cultură spirituală de la începutul secolului a devenit din ce în ce mai puternică. Nevoia de a depăși singurătatea i-a aruncat pe unii la dreapta, ei sperau să se contopească cu acea veche Rusia, din care intelectualii

Gentia s-a desprins. Dar nimeni nu a reușit cu adevărat. Adesea a fost doar o stilizare. Era clar că, de exemplu, O. P. Florensky este un om de formatie noua, trecut printr-o experienta noua, care are trasaturi de decadenta rafinata, cu totul straine de tipul ortodox traditional. Toată mișcarea spirituală de la începutul secolului al XX-lea, toată gândirea religioasă și filozofică din acea vreme este mișcarea și gândirea sufletelor umane care au trecut prin experiența complexă a umanismului și simt nevoia de înțelegere religioasă a acestei experiențe. Acesta este principalul fapt. Iar reacția împotriva umanismului este un produs al experienței umanismului istoriei moderne, care este străină și de neînțeles tipului ortodox tradițional. Această experiență a umanismului, cu toate contradicțiile sale, a fost deja simțită la Homiakov, Dostoievski, Vl. Solovyov. Există o prăpastie între noi și episcopul Theophan Reclusul și chiar bătrânul Ambrozie. K. Leontiev însuși a fost un umanist de tip renascentist italian al secolului al XVI-lea, dar a afirmat întotdeauna tradiția ortodoxiei bizantine, filaretiene, ambrosiane împotriva ortodoxiei lui Homiakov și Dostoievski. Avea un gust estetic pentru dualism, pentru despărțirea într-un om renascentist și unul ortodox, monahal-ascetic. El nu dorea o înțelegere religioasă a experienței umaniste, dar a avut această experiență. Renașterea culturală rusă a relevat o lipsă de unitate în cultura rusă. Nu aveam un singur tip cultural, nu exista un mediu cultural larg și tradiție culturală. În fiecare deceniu, direcția se schimba. Ce a fost în comun între cultura Renașterii, pe care mi-o amintesc acum, și „iluminismul” rusesc, cultura lui P. Milyukov sau G. Plehanov? În prima jumătate a secolului al XIX-lea, însă, a existat mai multă unitate în sensul că tipul de idealist și romantic care a crescut în cultura germană a prevalat. Dar odată cu împărțirea în slavofili și occidentalizatori, scindarea se intensifică și în secolul XX atinge maximul. Reprezentanții gândirii religioase și filozofice ruse din secolul XX s-au simțit că trăiesc pe o planetă complet diferită de cea pe care a trăit Plehanov sau Lenin. Acesta a fost și cazul dacă au simpatizat parțial cu ei din punct de vedere social. Numai ca urmare a abisului dintre etajele superioare și inferioare ale culturii ruse, ca

urmare a diferențelor de vârstă culturală și a izolării elitei de largile pături intelectuale și populare, un astfel de fenomen precum decadența rafinată a devenit posibil în Rusia. Având în vedere epoca culturii ruse, având în vedere trecutul ei, s-ar părea că nu ar putea fi loc pentru decadență. Și nu mai puțin, a fost alături de noi la începutul secolului al XX-lea. Vyache

Glory Ivanov, în rafinamentul și universalitatea culturii sale, a depășit probabil oamenii cultivați din Occident și este un fenomen al culturii târzii, apusului. Era paradoxal pentru o țară plină de forțe tinere și care se confrunta cu viitorul. Prima revoluție din 1905 a fost trăită în mod tragic de figurile renașterii culturale, care i-a respins pe mulți cu laturile sale grosiere și urâte, ostilitatea față de spirit, iar acest lucru a colorat tendințele ulterioare. Această dispoziție a fost exprimată în colecția „Vekhi”, care a fost senzațională la vremea sa, în care viziunea tradițională asupra lumii a intelectualității de stânga a fost aspru criticată. Procesele de decădere care au urmat revoluției eșuate au lărgit decalajul dintre stratul cultural superior și manifestările activității sociale. Era ceva fatal în asta.

Una dintre manifestările renașterii noastre a fost crearea filozofiei religioase ruse. La începutul secolului XX. avem o serie întreagă de lucrări filozofice valoroase, în care a fost conturată o linie aparte a filosofiei ruse. În timp ce pozitivismul și neo-kantianismul dominau încă în Europa de Vest, în Rusia a avut loc o întorsătură către metafizică, către o direcție ontologică. Unele curente ulterioare ale gândirii europene au fost anticipate în Rusia. O mare parte din ceea ce M. Scheller, N. Hartmann și filosofia existențială au afirmat mai târziu a fost exprimat anterior de filozofii ruși de la începutul secolului al XX-lea. De exemplu, întoarcerea lui N. Hartmann către realismul ontologic în teoria cunoaşterii a fost anticipată de S. Frak. În general, neokantianismul din Rusia a fost depășit mai devreme decât în Germania. Așa este de ex. a fost filosofia lui N. Lossky. Gândirea filozofică rusă s-a recunoscut ca fiind esențial ontologică. Se gândea nu atât la cunoaștere, cât la ființă. Ea a vrut să înțeleagă cunoașterea ca participare la ființă, în timp ce ea înțelegea ființa ca o ființă concretă. În filosofia rusă, ca și în curentele literaturii și artei din această epocă, s-a relevat o orientare religioasă, depășind granițele academice ale filozofiei. Filosofia religioasă a fost creată ca un descendent original al spiritului rus. După cum am spus deja, ideile lui Homiakov, Dostoievski, Vl. Solovyov. Dar la baza acestei filozofii religioase stă o experiență spirituală deosebită și nouă, diferită de experiența oamenilor din secolul al XIX-lea. Oricât de mult l-am prețuit pe Homiakov, între noi și el stătea un abis, o catastrofă care fusese trăită. Mai apropiat ca experiență a fost Dostoievski. Înainte de construirea filozofiei religioase a secolului XX, Marx și Nietzsche, filosofia critică și noua

tendințe în artă, socialism și anarhism, estetism și misticism apocaliptic, revoluția din 1905. Nu era pământ solid sub noi, pământul ardea, nu mai era o viață organică stabilă, ca slavofilii, trăiam în toate sensurile, atât în sens spiritual, cât și în cel social, în epoca prerevoluționară. Și aceasta a afectat colorarea apocaliptică și eshatologică a multor curente de gândire din acea vreme. A fost un apel până la capăt. Dar întoarcerea spre final este adesea însoțită de întoarcerea la origini. Filosofia creștină rusă era foarte diferită de cea occidentală, catolică și protestantă. Cea mai mare afinitate a fost totuși cu gândirea germană, nu cu protestantul oficial, luterană, ci cu gândirea liberă, cu teozofia creștină germană. Se pot găsi puncte de contact cu misticismul german, cu pr. Baader, chiar și cu Gamen, parțial cu Schelling din ultima perioadă. Este caracteristic gândirii germane, înrădăcinată în misticism, să lege drama mântuirii de drama vieții cosmice. Această tendință a fost în gândirea rusă, deși nu a existat nici un împrumut aici. În filosofia religioasă rusă de la începutul secolului au existat mai multe curente și direcții. Tendința predominantă a vrut să se întoarcă la tradiția platonismului, întreruptă în teologia oficială rusă, la patristica răsăriteană. Vl a revenit deja la platonism. Solovyov, dar acum au vrut să-i dea un caracter mai patristic și ortodox. În această linie stătea pr. P. Florensky, în care a existat un puternic element estetic și stilizant, și pr. S. Bulgakov, care a părăsit filosofia religioasă liberă de la începutul secolului, dar apoi a dat gândirii sale caracterul unui sistem teologic. Această tendință este caracterizată de ceea ce s-ar putea numi orientarea cosmică a gândirii religioase. Sofiologia este legată de această orientare cosmică. Aceasta se întoarce la ideea de transfigurare și îndumnezeire a lumii create. S-ar putea spune că problema s-a pus în legătură cu primatul Sofiei sau Logosului, cosmosului sau personalității. În mod conștient, problema nu a fost pusă în acest fel, ci așa a fost substratul. Era și problema elementului divin din creatură, a depășirii transcendentismului extrem inerent gândirii catolice și protestante, precum și oficial ortodoxe. Filosofia religioasă rusă s-a ciocnit decisiv cu teologia oficială, în care nu existau semne de gândire creativă. Eu însumi nu am stat în această linie platonico-sofiologică a filozofiei religioase ruse. Eu nu sunt un platonic și nici un sofolog, ca Vl. Solovyov, ca P. Florensky, ca pr. Bulgakov. Filosofia mea religioasă a fost întotdeauna

orientat mai degrabă antropologic decât cosmologic și am fost întotdeauna mai aproape de tipul de gândire care se numește acum filozofie existențială. În ceea ce privește originile mele spirituale, eram mai aproape de misticismul german, mai ales de J. Boehme, decât de Platon. Principalele probleme pentru mine au fost problemele omului, libertatea, creativitatea. Problema cosmosului mi s-a părut o derivată a problemei omului. Există două orientări ale gândirii filozofice religioase - orientarea către primatul Sophiei și orientarea către primatul libertății. Eu aparțin celei de-a doua direcții, deși nu neg deloc problemele asociate cu Sofia și iluminarea cosmică. Spun asta pentru a sublinia complexitatea direcțiilor din filosofia religioasă rusă, care nu poate fi recunoscută ca o singură școală. Ceea ce aveam

în comun a fost aceeași opoziție a gândirii religioase față de raționalism, care permite exprimabilitatea cunoașterii lui Dumnezeu în concepte raționale. Aceasta a însemnat recunoașterea anti-comicului pentru mintea misterelor revelației creștine. Aici l-am cunoscut pe pr. P. Florensky, care mi-a reprezentat tipul opus și ostil de gândire religioasă. De asemenea, era obișnuit ca problema religioasă a lumii create, a spațiului și a omului să fie pusă tranșant. Cu toții am fost panteiști (nu panteiști). Cu toții am recunoscut supistvovanie adică comensurabilitate între om și Dumnezeu. Gândirea creștinismului occidental, în special tomismul, ni s-a părut naturalistă în acest sens. Înțelegerea protestantă a îndreptățirii și mântuirii era, de asemenea, străină. Fără îndoială, ideea de transfigurare a prevalat asupra ideii de mântuire. Principalele forțe ale gândirii religioase și filozofice s-au concentrat în jurul editurii „Calea”. Revista „Calea” continuă aceleași tradiții.

Gândirea religioasă rusă de la începutul secolului al XX-lea a fost, fără îndoială, modernismul pe pământ ortodox, deoarece modernismul putea fi deja numit gândirea lui Homiakov, Vl. Soloviev, Dostoievski, Buharev. Trecea dincolo de ortodoxia oficială tradițională. Dar acest modernism rusesc este foarte diferit de modernismul occidental, catolic și protestant. Principalele sale motive au fost să nu armonizeze creștinismul cu știința modernă și viața politică modernă și, mai puțin de toate, acest modernism însemna să se îndoiască de divinitatea lui Isus Hristos. Motivele lui erau pur religioase, spirituale, mistice. Mișcările religioase rusești de diferite nuanțe au fost caracterizate de pneumocentrism. Gândirea creștină rusă era în esență pneumocentrică și prin aceasta se deosebește de gândirea occidentală. Mulți așteptau o nouă revărsare a Duhului Sfânt în lume.

Uneori, aceasta a luat forma unei așteptări a unei noi revelații a Duhului Sfânt și a dezvăluirii atitudinii creștine față de cultură și viața socială, dezvăluirea adevărului „despre pământ”, dezvăluirea sensului religios al creativității umane. a fost asociat cu acesta. Aceasta, împreună cu aceasta, a însemnat înțelegerea experienței umanismului în istoria modernă ca experiență religioasă. În centru a fost ideea de bărbăție-Dumnezeu, o viață divino-umană binecuvântată de Duhul Sfânt. Și în diferite mișcări religioase, două principii eterne ale vieții religioase s-au întâlnit, au interacționat și uneori s-au rezistat reciproc - principiul sacramental și principiul profetic. Pentru unii, transformarea lumii create, transformarea plinătății vieții umane a însemnat, în primul rând, sacralizarea, sfințirea cărnii lumii și a istoriei prin energii carismatice, pentru alții, această transformare va trebui să însemne, în primul rând, o schimbare reală, și nu o sfințire simbolică, o revoluție spirituală și socială, cu care să fie relație profetică. Sacramentalismul este simbolic, profetismul este realist. În creștinism există ambele principii – preot-sacramental și profetic. M-am simțit mereu în al doilea curent. Prima tendință sacramentală a fost exprimată în special de pr. P. Florensky, cu care aceasta a luat aproape forma magiei.Așa cum a fost deja cu Homiakov, în mișcarea religioasă de la începutul secolului al XX-lea au existat înclinații și posibilități ale Reformei ruse, folosind acest cuvânt nu

într-un sens specific protestant. . Dar reforma rusă a eșuat din diverse motive, renașterea spirituală a rămas într-un cerc îngust. Și asta a avut consecințe fatale pentru revoluția rusă. Despărțirile din viața rusă s-au intensificat și au dus la dezastru. Dualitatea și chiar ambiguitatea renașterii spirituale rusești au fost legate de faptul că elementele păgâne au intrat în ea (au fost introduse de Rozanov, Merezhkovsky, V. Ivanov și, parțial, chiar P. Florensky cu magia sa, „Kushitstvo”, așa cum ar fi Hhomyakov Spune). Problema sintezei creștinismului și umanismului a fost uneori înlocuită cu problema sintezei creștinismului și păgânismului. Problema „spiritului”, adică a libertății, a fost amestecată cu problema „cărnii”, adică a necesității magice.

III

Revoluția rusă a scos la iveală imediat o ruptură teribilă între stratul cultural superior și masele de oameni. Cultura acestui strat superior era străină oamenilor. Poporul a trecut de la naiva credință ortodoxă, în care

superstițiile păgâne, față de credința naivă materialistă și comunistă, nu fuseseră încă depășite complet. În revoluție, a avut loc o perturbare a culturii ruse, o ruptură în tradiția culturală, ceea ce nu s-a întâmplat, de exemplu, în Revoluția Franceză. A avut loc o răsturnare a stratului cultural. N. Cernîşevski l-a învins pe Vl. Solovyov. Toate problemele religioase complexe de la începutul secolului al XX-lea au dispărut în spatele reacțiilor elementare împotriva persecuției bisericii și a creștinilor. În mediul ortodox, au început stările de spirit apocaliptice reacţionare şi colorate pasiv sau stări reacţionare cotidiene mai aspre. A fost uitată critica gândirii începutului de secol al XX-lea îndreptată împotriva utopiei teocratice și împotriva legăturii bisericii cu monarhia sacră. S-a înțeles prost sensul religios al revoluției, inevitabilitatea ei în soarta Rusiei. Deși revoluția a fost o perturbare a culturii superioare și este percepută ca o descoperire catastrofală a tradiției culturale, a fost mai tradițională decât crede oamenii (*). Însuși dușmănia față de cultura de cea mai înaltă calitate a fost în mod tradițional dușmănia rusă. Acest lucru a fost determinat de stările de spirit deja predominante din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de nihilismul rus. Este remarcabil că tendințele noastre conservatoare și ortodoxe au fost și nihiliste în ceea ce privește cultura superioară. De asemenea, trebuie spus că simplificarea gândirii, scăderea calității culturii, nu este o caracteristică a revoluției ruse, este un fenomen mondial. După războiul mondial a început epoca mondială a maselor, ostilă culturii spirituale, interesate exclusiv de civilizația tehnică. Acesta este probabil momentul dialectic inevitabil în procesul de reorganizare socială a societăților umane. Din punctul de vedere al culturii mentale, acesta este un fenomen reacționar. Pe de altă parte, este greu de spus că curentele spirituale de la începutul secolului al XX-lea nu au înțeles suficient semnificația religioasă a chestiunii sociale. Problema „pâinii” nu este doar o problemă materială, ci și spirituală, problema relației omului cu om.

Pericolul la care a fost expusă cultura spirituală în elementele revoluției a dus la crearea, din inițiativa mea, în 1919 la Moscova a „Academiei Libere de Cultură Spirituală". Am fost președintele acestei Academii până în toamna anului 1922, adică până la expulzarea mea în străinătate și până la încetarea ei. „Academia Liberă de Cultură Spirituală" a avut un alt caracter decât societatea religioasă și filozofică care a încetat după revoluție. Ea a unit forțele culturale disponibile atunci la Moscova, care doreau să lupte pentru spirit și cultura spirituală într-o atmosferă de duhoborism în creștere. La ea au participat și oameni care nu se considerau creștini, ci apărăți

cultura spirituala. Scopul nu era lupta împotriva comunismului ca sistem social, ci lupta împotriva materialismului și ateismului, cu negația spiritului. Nu era nimic politic în Academia Liberă de Cultură Spirituală. Singurul raport despre comunism a fost citit chiar de un comunist, deși unul destul de liber din punct de vedere filozofic. Când am fost chemat la filiala din Moscova a Cecai pentru o explicație despre activitățile „Academiei Libere de Cultură Spirituală", doar cu mare dificultate am reușit să explic anchetatorului ce este „cultura spirituală". "ÎN. A. D. K." a fost unul dintre motivele expulzării mele din Rusia sovietică, cauzat nu de motive politice, ci ideologice. Vb „V. A. D. K." s-au citit cursuri pe chestiuni de cultură spirituală, s-au ținut seminarii, au fost organizate rapoarte publice cu dezbateri. În timpul iernii trecute, anumite reportaje au atras atât de multă lume încât eu, în calitatea mea de președinte, am primit o notă prin care mă avertiza despre posibilitatea unei eșecuri a cuvântului în holul Cursurilor Superioare pentru Femei, unde aveau loc ședințele. Așa au fost rapoartele lui Stepun despre cartea lui Spengler Declinul Europei, raportul pr. P. Florensky despre magia cuvântului și raportul meu despre creștinism și teosofie. După expulzarea în străinătate a unui întreg grup de oameni de știință și scriitori în toamna anului 1922, împreună cu S. Frank, B. Vysheslavtsev și alții, am fondat „Academia Religioasă și Filosofică" la Berlin, care trebuia să fie o continuare a tradițiile spirituale ale „societăților religioase și filozofice" și „Academiei Libere de Cultură Spirituală" în noul mediu. Ne-au ajutat în organizarea acestei instituții, care există de mai bine de 12 ani, fiind transferată în 1924 la Paris, secretarii Uniunii Creștine Americane a Tinerilor G. G. Kuhlman și P. F. Anderson cu simpatia obișnuită pentru afacerile rusești a doctorului Mott. Este providențial că în Occident au existat protestanți creștini, atât de simpatici și care ajutau activ mișcarea rusă. O eră complet nouă a început pentru ca gândirea religioasă și filozofică rusă să intre pe arena europeană și mondială. A existat o legătură organică cu trecutul gândirii ruse și al culturii spirituale din secolul al XIX-lea. și începutul secolului al XX-lea, dar a existat și ceva nou, legat de experiența experimentată. Experiența revoluției a fost și o experiență religioasă, iar după ea nu se poate reveni la dispozițiile pre-revoluționare sau pre-revoluționare ale începutului de secol. Dificultatea era că mediul rusesc din străinătate, în care trebuia să acționeze, era în mare parte reacționar din punct de vedere religios și social. În tineretul creștin străin rus, tradițiile gândirii religioase ruse au fost uitate, pro-

o suta nu stiau. A avut loc o sălbăticie culturală, care a captat și generațiile mai în vârstă, obsedate de pasiunile politice. A trebuit să mă lupt cu mediul înconjurător, să merg împotriva curentului dominant. Cu toate acestea, nu vă obișnuiți cu asta. La începutul secolului al XX-lea, era tot timpul diferit să mergem împotriva tendinței predominante în inteligența rusă. Un nou fapt pozitiv în comparație cu începutul secolului a fost apariția mișcării de tineret creștin rus în străinătate. Datorită Uniunii Creștine a Tinerilor, au fost sintetizate diverse forme de activitate religioasă rusă.

În 1925 a luat ființă jurnalul „Calea”, organul gândirii religioase rusești. Zece ani de existență este mult timp în condiții de emigrare. Un rol important în inițiativa și crearea „Calei” l-a jucat G. G . Kulman, pe atunci secretar al YMCA pentru activitățile rusești, activ acum în Liga Națiunilor. A avut loc un congres la Savoy, la granița cu Elveția, cu participarea dr. Mott, la care s-a decis publicarea revistei Put. Când am considerat, în calitate de redactor-șef, natura revistei emergente, cu siguranță nu mi-a trecut prin minte că The Way ar putea avea o direcție foarte definită, unificată, să spunem, direcția „mea”. Mi-a fost clar că un astfel de jurnal ar putea exista doar ca o asociere largă a forțelor disponibile ale gândirii religioase și ale culturii spirituale rusești. „Calea” și a unit toate forțele intelectuale disponibile. Au fost excluși doar reprezentanții unor tendințe evident obscurantiste, ostile gândirii și creativității, care au în spate o parte simpatică a masei emigranților. Put a dat loc lucrărilor teologice, dar nu a fost o revistă teologică specială. Era un jurnal de cultură spirituală. A publicat și articole care nu sunt, în sens restrâns, confesionale-ortodoxe. „Căile” trebuiau să lupte pentru libertatea gândirii religioase, filosofice, sociale, pentru libertatea creativității. Și trebuie să ne gândim că The Way a reușit să facă ceva în acest sens. A stat în afara și deasupra pasiunilor politice și ecleziastice obișnuite ale emigrației. În ciuda direcției sociale „de stânga” a redactorului, revista a devenit dincolo de „dreapta” și „stânga” obișnuite. Sensul pozitiv și justificarea emigrării nu se află deloc în domeniul politicii. Sensul pozitiv nu poate fi decât, în primul rând, în apărarea libertății, în crearea unei tribune pentru gândirea liberă, în crearea unei atmosfere de creativitate liberă. Această atmosferă, din păcate, nu există în emigrare. Este cuprins de pasiuni politice și de pasiuni reacţionare, s-a întărit „social

opinia”, care înăbușă gândirea liberă și creativitatea. Și aceasta nu este doar opinia publică „dreaptă” a emigrației, ci și așa-zisa ei opinia publică „de stânga”. „Calea” a devenit în afara ei. Mi-a fost imediat clar că Calea ar trebui să continue în mod creativ tradițiile gândirii religioase și filozofice libere rusești din secolele XIX și XX, să mențină contactul cu aceste cele mai bune tradiții. În Rusia

sovietică, nu numai gândirea religioasă și filozofică liberă nu se poate regăsi, ci nici o gândire liberă în general. Acest lucru justifică deja existența Căii în străinătate. Calea este, de asemenea, singura revistă din lume care stă pe pământul spiritual al Ortodoxiei. Articolele care apar în Calea nu sunt ortodoxe în sensul restrâns al cuvântului, dar direcția principală este ortodoxă. Trebuie spus că cuvântul „ortodox" are un sens mai puțin definit decât pare multor oameni naivi și insuficient de cunoscători. Există multe interpretări ale „Ortodoxiei", precum creștinismul în general, pot exista multe direcții în „Ortodoxie". Conservatorii și obscurenții bisericești acuză Calea de „modernism". Pentru ca acest lucru să aibă vreun sens articulat și nu distorsionat, trebuie să decideți ce este „modernismul", dacă „Calea" îi corespunde și, cel mai important, dacă este rău sau bine să fii „modernist". Utilizarea conservatoare a cuvântului „modernism" înseamnă, în general, manifestarea gândirii creative, gândirea independentă a timpului său, a epocii sale, în contrast cu repetarea gândurilor din epocile anterioare. În acest sens, trebuie neapărat să fii „modernist", iar „antimodernismul" este pur și simplu osificarea gândirii, până la un nonsens complet. „antimodernismul" rusesc este în primul rând lipsa de sens. La vremea lor, profesorii bisericii, care au adoptat platonismul creștinismului, și scolasticii, care au adoptat aristotelismul pentru el, erau „moderniști". Toma d'Aquino a fost odată considerat „modernistul" suprem. Și tocmai „moderniștii" sunt cei care se vor asemăna cu vechii profesori ai bisericii și scolasticii, și nu cu cei care își repetă fără viață gândurile. „Modernismul" este un cuvânt nedefinit și poate fi și un modernism complet negativ, adică degradarea credinței creștine. Dar în principiu apărarea „modernismului" este apărarea vieții, mișcării, creativității, libertății, gândirii. Mi-ar plăcea ca Calea să fie în acest sens un organ „modernist" și mă tem că nu este suficient de „modernist". Loialitatea față de tradițiile gândirii religioase rusești, precum și gândirea patristică, o obligă să fie un corp „modernist". Loialitatea față de aceste tradiții nu înseamnă repetarea temelor și gândurilor vechi. Dimpotrivă, această fidelitate

obligă la formularea de noi subiecte și la gândirea creativă. Probleme ale renașterii spirituale rusești la începutul secolului al XX-lea. ramane. Dar sunt probleme care sunt puse cu mai multă acuratețe decât la începutul secolului. Aceasta este problema eucumenismului, problema apropierii și reunificării părților sfâșiate ale lumii creștine. Așa este problema religios-socială, problema reorganizării sociale a lumii într-o lumină religioasă, creștină. Personal, acord o mare importanță problemei sociale pentru soarta creștinismului. Aceasta este problema crizei mondiale a culturii. Gândirea epocii noastre este mai realistă, mai lipsită de iluzii romantice, decât gândirea de la începutul secolului. În măsura în care poate, Calea încearcă să reflecte acest lucru, adică să corespundă problemelor epocii sale, adică să fie un organ „modernist" în sensul măgulitor al cuvântului. În noile generații rusești, ca și în alte părți ale lumii, se dezvăluie o scădere a nivelului de cultură, barbarizare, o scădere a intereselor intelectuale culturale, dominația afectelor de masă și a gândurilor elementare, simplificate. Se trece de la dominarea tipului cultural intelectual,

care, de altfel, nu a controlat niciodată masele, la dominarea tipului militarist și tehnic, care domină masele. Trăim într-o eră a reacțiilor obscure și clericale. În niciun caz „Calea” nu poate merge pentru această scădere a calității, ea trebuie să lupte pentru calitatea culturii spirituale, chiar dacă doar câțiva îi rămân fideli. În epoca noastră, cel mai mult este nevoie să luptăm pentru om și umanitate, să luptăm religios și social. Sarcinile gândirii religioase-filosofice și religios-sociale rusești rămân creative, îndreptându-se spre viitor, nu cu trecutul. Este sarcina de a menține lumina, oricât de mare ar fi întunericul. Și dacă prezentul și viitorul apropiat nu sunt pentru noi, atunci trebuie să ne întoarcem către un viitor mai îndepărtat.

Nikolai Berdiaev.

IERARHIE ȘI MISTERE*)

I. Ierarhia în epoca apostolică.

Problema apariției unei ierarhii pe trei niveluri, ca bază a organizării bisericii, este una dintre cele mai dificile din istoria bisericii moderne și, după toate probabilitățile, cu aceste surse, este sortită să rămână proprietatea unor conjecturi și construcții ipotetice. . Cu toate acestea, se poate considera cel mai probabil că rezultatul general care se sugerează ca urmare a observațiilor istorice: în cursul secolului I, biserica apostolică și post-apostolică nu cunoaște ierarhia pe trei niveluri în sensul actual (*). Acestea din urmă pot fi constatate încă de la începutul secolului al II-lea (din prima epistolă a lui Clement, epistolele Sfântului Ignatie Dumnezeul și după acestea) și chiar, la cumpăna secolelor I și II, cel puțin în locuri (Διδαχή) observăm o organizare juridică ierarhică carismatică mai complexă. Totuși, deja de la mijlocul secolului al II-lea s-a înființat o organizare ierarhică cu o episcopie „monarhică” mai mult sau mai puțin evidentă în frunte. Observăm, parcă, două epoci: în primul rând, secolele apostolice și post-apostolice, când darurile harului, datate mai târziu charismei ierarhice, s-au revărsat din belșug, parcă, în vârful fațetelor ierarhice, și, împreună cu sv. apostoli, au acționat și diverși carismatici (I Cor. 12), și, în al doilea rând, epoca carismatismului reglementat printr-o ierarhie asemănătoare preoției din Vechiul Testament, începând cu II.

*) Acest eseu a fost alcătuit pentru colecția The minister and sacramenta, pregătită de comisia de teologi pentru a doua conferință <Credință și ordine> (Lausanne).

*) Aceasta include absența unei distincții clare între episcopi și presbiteri, în D. Ap., xx, 17, 28; egal cu Tit, I. 5-7; Filip. Eu, 1, I Tim. cap. 3 (diaconi) și sub.

secol. Este posibil să nu exagerăm (ca Zom) întreaga opoziție a celor două epoci, dar nu se poate să nu le vezi toate diferențele.Totodată - ceea ce este cel mai important aici - însăși trecerea de la o epocă la alta rămâne evazivă. Absența inițială a unei ierarhii pe trei niveluri are forța unui fapt istoric, pe care încercările apologeticii ortodoxe catolice rămân în zadar de a-l slăbi și nu cunoaștem stabilirea exactă a ierarhiei. Nici nu cunoaștem o „succesiune apostolică" directă în stabilirea acestei ierarhii, care să fie indicată într-un mod determinat exterior. Deși, pe baza exemplelor de hirotonire apostolică din D. Ap., putem acționa ca succesiune a acestei hirotoniri de la apostoli la primii ierarhi, dar suntem neputincioși să o afirmăm. Dovada pragmatică tendențioasă a continuității succesiunii apostolice pentru Biserica Romană în Tertulian și St. Irineu (precum și pentru Biserica Asiei Mici de la Sfântul Policarp), desigur, nu au suficientă forță probantă și nici măcar nu încearcă să arate o linie continuă de hirotoniri apostolice pentru toate bisericile și pentru toate cazurile de hirotonire. . Ideea succesiunii ierarhice directe și continue de la apostoli a fost inspirată în primul rând din doctrina catolică a primatului lui Petru, care își continuă șederea în Biserică în persoana marii preoți romani, precum și din doctrina stabilirea directă a tuturor celor șapte sacramente de către Hristos însuși, iar această definiție a Conciliului de la Trent (*) a fost acceptată și doctrina dogmatică (**) a Ortodoxiei. O astfel de doctrină, desigur, nu lasă loc acelui hiatus propriu-zis pe care, în numele adevărului științific, istoria bisericii îl constată în trecerea de la epoca preierarhică la cea ierarhică. Istoria în acest caz ridică întrebarea pentru o interpretare dogmatică, și anume cum trebuie să înțelegem principiul ierarhic în sensul său în biserică, precum și principiul general al succesiunii apostolice, care stabilește în prezent justificarea ierarhiei. Doctrina catolică a primatului lui Petru, presupus instituită de Hristos însuși, și a succesiunii apostoliei sale în papi, are cel puțin consistență, deși este cumpărată cu prețul unui mit dogmatic despre șederea continuă a Sf. Petru în papi romani și la Catedrala romană. Totuși, chiar și din punct de vedere catolic, nu mai există niciun motiv să vorbim

*) Conciliul din Trent canoane ale sacramentelor în general, c: n. I (Ses. VII)

♦*) Spovedania lui Dositus!., artic. 15 Conuri orth. partea 3, care 99.

succesiunea personală a altor apostoli, iar acest lucru nu este menționat, deoarece dogma romană nu este interesată de acest lucru. Dogmatica ortodoxă ar fi mai interesată de acest lucru, ceea ce, însă, nu a făcut, și cu greu ar putea să facă, experimentul unei asemenea dovezi. Uneori întâlnim această utilizare într-o formă generală atunci când este aplicată întregului episcopat, căruia, în asemenea cazuri, i se atribuie plinătatea harului apostolic. Dar aceasta este o simplă neînțelegere, pentru că dogma ortodoxă este complet inconștientă de ideea continuării titlului apostolic la succesorii lor. Demnitatea și slujirea Sf. apostolii, ca cei care L-au cunoscut pe Hristos în trup și au fost chemați de El Însuși, nu este transferabil, iar episcopia nu

are deloc plinătatea darurilor apostolatului și, în acest sens, nu este slujire apostolică. Acesta din urmă este mult mai înalt decât episcopatul, care este inclus în apostolat ca unul dintre darurile sale private, și nici măcar nu trebuie comparat cu ea. Se poate considera că inspirația Duhului Sfânt, prin care puterea iertării păcatelor le-a fost dată apostolilor în înfățișarea lui Hristos Înviat (Io. 20, 22-3), a fost pentru ei, parcă, hirotonirea episcopală și a primit putere pentru sine la Rusalii . Cu toate acestea, însăși vocația la apostolat realizată de Hristos nu era deloc legată de vreun dar anume și nu era limitată numai la el. Și faptul că St. apostolii la Rusalii au primit Duhul Sfânt în limbi de foc, a fost mult mai mare decât doar episcopatul, tocmai toate darurile lor profetice și harismatice. Biserica este numită apostolică nu în sensul de „succesiune apostolică” a hirotoniei episcopale, sau cel puțin nu numai în acest sens, ci în raport cu plinătatea tradiției apostolice. Iar succesiunea apostolică în acest sens este caracteristică întregii biserici, și nu doar ierarhiei, așa cum darurile Rusaliilor sub formă de limbi de foc sunt date nu numai ierarhiei apostolice, ci tuturor oamenilor Bisericii. . Interpretarea catolică și catalitică a Rusaliilor vrea să-i dea sensul că doar primii ierarhi, apostolii, au fost adunați în Cenacolul Sionului și numai prin ei aceste daruri se transmit în continuare restului membrilor Bisericii. Dar o astfel de interpretare tendențioasă contrazice faptele, deoarece conform cărții D.A., la pogorârea Duhului Sfânt, nu numai apostolii au fost prezenți, ci și Maria, Maica Domnului și mulți alții (Compară D.A. I, 14). şi II, 1,4). Dar chiar dacă nu ar fi așa, nu se poate crede că apostolii de la Rusalii reprezentau doar o ierarhie, „biserica care învață și conducă”, fără

acţiunile laicilor. Mai corect ar fi să considerăm într-un asemenea caz că cei 12 apostoli au reprezentat de fapt totul despre biserică cu toți membrii ei, adică atât ierarhia, cât și laicii, deși nu diferențiați, ci inseparabil. Aici există o analogie completă cu M³. 28:19-20, unde porunca de a boteza și de a învăța toate limbile, adresată direct Apostolilor, se referă de fapt la întreaga biserică. (Acest lucru este confirmat în special de faptul că botezul poate fi săvârșit de laici și presupune și învățare.) Fără îndoială că în plinătatea darurilor trimise Bisericii, care era reprezentată în persoana apostolilor, existau puteri ierarhice, dar nu erau exclusiv singure. Dacă ierarhia Vechiului Testament și-a primit originea din plinătatea darurilor profetului și văzătorul lui Dumnezeu Moise, atunci și apostolii au pus bazele ierarhiei creștine nu numai în calitatea primilor ierarhi, ci din întreaga plinătate a apostolatul care, ca atare, nu se transmite nimanui si de aceea este nepotrivit sa vorbim de harul apostolic.unii ierarhi.

Apostolii au întemeiat biserici locale și le-au stabilit dinainte structura. Acest lucru nu poate fi însă înțeles legalist, în sensul că ei înșiși au creat întregul sistem de instituții ecleziastice, au determinat organizarea ecleziastică. Natura divino-umană a bisericii presupune nu numai inspirația și îndrumarea divină, ci și creativitatea umană reciprocă și autodeterminarea. .De aceea, biserica este, de asemenea, supusă unei sute de dezvoltare cu cine. Și în conformitate cu

aceasta, în biserica apostolică timpurie observăm amorfa și lipsa de formă cunoscute inițial. (Asta i-a dat lui Zom un motiv să vadă în acesta din urmă norma internă a bisericii bisericești, în raport cu care orice instituționalism, „legea bisericească”, este o cădere). Această amorfitate a fost completată și întărită de slujirea personală a apostolilor și de vizitele lor neîncetate în diferite comunități (mai târziu „harismaticii” se alătură și ei aici). Dar, bineînțeles, nu putea satisface toate nevoile practice ale comunităților locale (sau eclesiilor), care aveau așadar corpuri proprii: „episcopi”, „diaconi”, „presbiteri”, etc., astfel încât Euharistia, ruperea a pâinii, care începe să se sărbătorească imediat după Rusalii (D. A. 2, 42, 46), a avut pentru sine săvârșitori voiți, pe lângă apostolii înșiși, care, desigur, nu erau de ajuns pentru a satisface nevoile liturgice din diferite locuri. Această tăcere expresivă despre su

Existența unei ierarhii deliberate pentru celebrarea sacramentului Euharistiei mărturisește mai degrabă faptul că aici nu exista încă o structură ierarhică definită a vieții sacramentale. Ideea unei preoții universale, deși nu în forme concrete definite, a fost practic călăuzitoare pentru acest sistem, ale căror rămășițe sau experiență le avem în D și D X e, Învățătura celor 12 Apostoli, unde Euharistia este celebrată de evangheliști și profeți și episcopi sau sfinți.

II. Ascensiunea ierarhiei în epoca post-apostolică.

Aceasta este dovada directă a istoriei, care nu poate fi slăbită de postulate dogmatice despre existența continuă a unei ierarhii pentru celebrarea sacramentelor din cele mai vechi timpuri. Dimpotrivă, este mai probabil ca ierarhia să apară în istorie, parcă în mod spontan și, bineînțeles, în conformitate cu spiritul tradiției apostolice și în niciun fel contrar acestuia, deși a existat o vreme când nu a existat. (*).

Acest fapt al apariţiei istorice a ierarhiei la ora actuală introduce o întreagă confuzie dogmatică, iar în judecata faptului istoric însuşi se introduc pasiunile şi tendinţea dogmatică. Pentru unii, acest fapt conține eliminarea dogmatică a ierarhiei succesive în favoarea unei preoții universale elective, pentru alții, însăși recunoașterea acestui fapt istoric este privită ca o erezie răutăcioasă, o subminare a principiului ierarhic în viața Bisericii. , pe care vor să-l susțină cu un mit istoric. Ambele puncte de vedere sunt la fel de false în sensul lor de claritate, dar faptele, fără îndoială, au nevoie de o interpretare dogmatică.

Există sacramente care sunt stabilite direct în Evanghelie și, prin urmare, au primit numele Evangheliei; ei nu ridică acele întrebări deosebite care sunt ridicate cu privire la sacramentele celor „neevanghelici”. isto

*) Acest lucru, însă, nu exclude posibilitatea succesiunii ierarhice apostolice directe (în toată vagul termenului) în anumite cazuri, de exemplu, la Roma (după Sf. Irineu și alții), cel puțin, poate fi dovada

ipotetică a unei anumite teze. Cu toate acestea, excepțiile din acest caz nu confirmă regula generală.

Riya mărturisește că unele sacramente, deși corespund spiritului de tradiție al bisericii apostolice și chiar există în ea, așa cum ar fi, în cereale, ele nu apar în viață imediat, ci în dezvoltarea istorică, care prin nici un fel. mijloacele le diminuează semnificația. Așa este ungerea, căsătoria, într-un anumit sens chiar pocăința și, evident, aici aparține și preoția. În protestantism s-a instituit un principiu dogmatic, un fel de veche credință, conform căruia doar acela are drept dogmatic de a exista, care este marcat de pecetea primitivității (Ur - Christen-thum), ca să spunem așa, pre- istoricitate. Această premisă conține o negare tacită a istoriei bisericii, care este privită doar ca o cădere în păcat. De ce ar trebui să fie valabile doar instituțiile care sunt mai timpurii și subdezvoltate în comparație cu cele mai dezvoltate și mai târziu? de ce acestea din urmă sunt lipsite de autoritatea tradiției sacre atribuite exclusiv primei? La această întrebare nu s-a răspuns niciodată, a fost considerat de la sine înțeles că creștinismul timpuriu este norma întregului creștinism. Dar, în același timp, rămâne un fapt de necontestat al tradiției bisericești că după un interval de doar câteva decenii între secolele apostolic și post-apostolic, observăm deja în secolul al II-lea o episcopie și o ierarhie tripartită. În general, se instituie un principiu ierarhic: Sf. Ignatie, Sf. Irineu, Sf. Cyprian și alții o exprimă deja ca fiind incontestabilă și evidentă. În această străduință de fidelitate numai față de tradiția originară a Bisericii, în starea ei preierarhică, deși se afirmă în numele libertății, sau al „profetismului”, în realitate mai degrabă nomismul Vechiului Testament se manifestă în completitudinea sa legalistă. Între timp, dezvoltarea organică și venirea treptat la deplinătatea tradiției sale în fidelitate față de principiile apostolice, a dat naștere unei ierarhii. Odată cu această generație apare limpede vechiul principiu apostolic al punerii mâinilor, ca imagine a mesajului harului de la Sf. apostoli în biserica apostolică. Această putere a fost transmisă de apostoli succesorilor lor, deși nu putem stabili cu exactitate toate cazurile particulare ale acestei transmiteri (epistolele lui Timotei și Tit). Această punere a mâinilor a avut inițial un sens divers și nedefinit. Numai tradiția ulterioară a Bisericii leagă de anumite imagini ale ei anumite - și, mai mult, diferite - daruri din plinătatea vistieriei Bisericii. În acest sens, se poate spune că însăși Biserica stabilește ierarhia în forma ei actuală. De obicei distins și contrastat -

În catolică, iar după el în teologia ortodoxă, așezământurile iure divino și iure ecclesiastico sunt divine și necondiționate și relativ istorice, iar ierarhia de trei grade (condusă de papă) este, desigur, printre primele. Cu toate acestea, nici una dintre categorii nu surprinde pe deplin natura instituției ierarhice. Principiul ierarhic, succesiunea prin hirotonire, este o instituție divină, există iure

divino, dar în ființa sa istorică concretă ia naștere în istoria Bisericii, iure ecclesiastico. Și în general aceasta va fi, desigur, o acțiune modo divino-umano, divino-umană a Bisericii.

În biserica originară, plinătatea darurilor Rusaliilor a fost revărsată din belșug, ca și în timpul vieții apostolilor înșiși, poate de-a lungul unei perioade de timp. două-trei decenii, iar după ele. Nu avem instrucțiuni directe ca apostolii, atunci când întemeiază noi comunități bisericești, să hirotonească ei înșiși anumiți ierarhi pentru ei. Mai degrabă s-a lăsat posibilitatea stabilirii unei ierarhii, care însă a fost realizată chiar de biserică. Ea, biserica, din plinătatea Rusaliilor ei veșnice, a dat naștere unei ierarhii, după spiritul divin care trăiește în ea și după principiul general al succesiunii harului. Dacă în biserica Vechiului Testament avem înființarea unei ierarhii, prin porunca lui Dumnezeu, prin profetul Moise, atunci și aici ierarhia ia naștere prin activitatea profetică purtătoare de duh a bisericii. Biserica este a priori al ierarhiei, iar nu ierarhia este a priori al Bisericii. Noțiunea de ierarhie ca succesiune directă și neîntreruptă de hirotoniri de la apostoli este caracteristică unei epoci ulterioare – Irineu, Tertulian și Ciprian. Este prea viu colorată de un caracter pragmatic și nu poate fi considerată o dovadă suficientă a forței istorice. Dacă, fără nicio îndoială, toată plinătatea și puterea episcopației, care a fost dată la Rusalii întregii Biserici, a fost concentrată în apostolat, aceasta nu înseamnă că apostolii au fost de fapt episcopi ai anumitor biserici. Dimpotrivă, ei nu au stat în anumite locuri și nu avem informații despre aceasta (cu excepția celor evident legendare) (la fel cum nu au fost Tit și Timotei, rânduiți de apostolul Pavel, în sensul exact al cuvântului). , episcopi). Ideea episcopiei apostolilor urmează cu necesitate doar din înțelegerea catolică a succesiunii ierarhice (în primul rând de la apostolul Petru), și în general ierarhia ca putere asupra bisericii (o aplicare specială a principiului ex opere, operato).). Se presupune că faptul extern al succesiunii stabileşte

așa cum este dat, o ierarhie care stăpânește asupra bisericii, ca oligarhie bisericească. O asemenea idee, deși răspândită în rândul unor teologi ortodocși, nu corespunde înțelegerii ortodoxe a Bisericii ca unitate organică a tuturor mădularelor din trup, deși cu distincția lor, unitatea tuturor în libertate și iubire, în catolicitate. Conform acestei înțelegeri, toate darurile, în special cele ierarhice, sunt date întregii biserici în catolicitatea ei și, prin urmare, biserica, în virtutea acesteia, s-a dovedit a fi competentă să aloce diferite organe pentru diferite funcții și să stabilească o ierarhie. . Pentru aceasta nu era deloc necesară acea succesiune directă a hirotoniilor de la apostoli, ceea ce, deși postulat, nu poate fi dovedit. Întreaga doctrină a ierarhiei trebuie elucidată în spiritul principiului catolicității, conform căruia ierarhia există în biserică și pentru biserică, dar nu deasupra bisericii; este membrul ei organic, deși învestit cu puteri speciale. Doctrina romană a influențat gândirea teologică a tuturor confesiunilor pe acest subiect într-o asemenea măsură încât nu este nevoie de un efort mic pentru a depăși această influență. Principiul principal aici ar trebui să fie că puterile

ierarhice aparțin întregii Biserici, iar episcopii s-au ridicat în Biserică prin puterea ei, și nu au fost dăruite, așa cum ar fi, din afară, direct de la Apostoli. Episcopia, dar nu episcopii, este inclusă în darurile Rusaliilor, datorită cărora, în numărul total de hirotoniri, au apărut episcopii separate pe plan local, în conformitate cu nevoile bisericii. Era destul de firesc ca acestea din urmă să apară prin hirotonirea episcopilor, care au primit pentru sine denumirea de „succesiune apostolică”. Sensul acestui nume în sensul obișnuit este că în limitele dimago-ului câmpului istoric nu există nicio ruptură în succesiunea ierarhică a hirotoniilor. Totuși, ideea „succesiunii apostolice” avea în Biserica antică un alt sens, mai larg și foarte important din punct de vedere dogmatic. Aici se înțelege nu numai succesiunea hirotoniei ierarhice, ci și apartenența la o anumită comunitate bisericească întemeiată de apostoli sau izvorâtă din ei, adică succesiunea catolicității. Acest fapt istoric important, remarcat de Turner în excelentul său eseu despre „succesiunea apostolică”, stabilește în viziunea despre lume a bisericii antice principiul catolicității, ca inseparabilitatea unei legături organice, unitatea vieții comunității (*). . Episcop-

*) Eseuri despre istoria timpurie a Bisericii și a slujirii, editate de HB S wet e. CH Turner. succes apostolic-

Harul divin este dat comunității, și nu unui individ care îl realizează numai în legătură cu comunitatea, ceea ce înseamnă că nu numai punerea episcopală a mâinilor, ci întreaga comunitate, prin consimțământul și participarea ei, stabilește ierarhia cu succesiunea acesteia. Legătura organică a comunităților între ele duce dincolo de granițele unei biserici locale private, care nu este deloc închisă în catolicitatea sa, ci este în legătură organică cu întregul corp al bisericii. Această legătură este exprimată în exterior prin faptul că hirotonirea episcopală presupune participarea a doi sau trei episcopi aparținând altor biserici ca reprezentanți ai acestora, adică este inclusă în viața întregului general al bisericii (Ciprian in solidum).

Aceasta nu este ideea de democrație ecleziastică, ci de organicitate ecleziastico-catedrală. Ierarhia, cu succesiunea ei ierarhică, este dată întregii biserici, care, în ansamblu, are parte la hirotonire, și nu numai prin alegeri și consimțământ (*), ci prin participarea în rugăciune la însăși sacramentul hirotoniei. Ordinea hirotoniei este construită în așa fel încât consimțământul poporului, exprimat prin „ξως, este un moment esențial în sacramentul însuși. În formula de hirotonire, oamenii credincioși sunt chemați și la rugăciune pentru coborârea harului Duhului Sfânt, cu alte cuvinte, hirotonirea în sine se realizează nu numai prin hirotonire, ca act magic sau mecanic, ci prin rugăciunea lui biserica în timpul hirotoniei (**).Ierarhii înșiși sunt separați de biserică despre-

sion, p. 105, ,106, 108, 109, 129. «Sfânta Biserică era catopolică cât şi apostolică. Nu a fost o singură linie de descendență, ci multe, care legau Biserica lui Irineu și Tertulian de Biserica Apostolilor; pe scurt nu a fost succesiunea apostolică, ci succesiunile apostolice»

(106-7). „La fel ca lui Irineu, lui Hegasippus și lui Tertulian, bis hops își au locul în succesiunea apostolică numai în legătură cu bisericile pe care le prezidează (129).

*) În Conf. dosit., art. X, în primul rând, se afirmă succesiunea episcopală universală de la apostoli, iar apoi prt-b: se spune: „Protopopul nu este ales de preoți sau preoți, ci de autorități neseculare, la catedrala bisericii din regiune în care. se află orașul, pentru care este numit cel hirotonit, sau cel puțin catedrala zonei în care ar trebui să fie episcopul. Uneori, însă, orașul însuși alege, dar nu pur și simplu, ci își prezintă alegerea la catedrală.

**) După rânduiala de hirotonire, rezultă că voinței episcopului (sau episcopilor - în timpul hirotoniei episcopale) nu numai că nu i se acordă o semnificație finală în sacrament, ci doar apelul său către biserică cu privire la rugăciunea conciliară pentru cel hirotonit, celebrarea sacramentului este cronometrată la acesta. „Prin alegerea și priceperea celor mai iubitori de Dumnezeu episcopi și a întregii catedrale sfințite (cuvintele precedente sunt numai la hirotonirea episcopală

riturile, și contrar acesteia, nu pot săvârși o hirotonire efectivă, ca să spunem așa, ex opere operato.De aceea, pentru eficacitatea hirotoniei, se cere ca persoana hirotonită să fie consacrată unei anumite comunități bisericești.

III. Preoția universală și ierarhia.

Deci, ierarhia, la fel ca și sacramentul preoției, deși are o origine istorică în viața bisericii, tocmai în această origine din biserică se află pe ea sigiliul Rusaliilor. Prin urmare, se poate spune despre ea că există iure divino, deși în același timp iure eclesiastico. În această combinație a celor două principii, care sunt de obicei opuse, nu există nicio contradicție. Inițial, principiul ierarhic, având o origine divină, s-a dus la îndeplinire spontan și la nesfârșit, în ordinea inspirației entuziaste, iar apoi a primit forma unei instituții canonice. Această formulare canonică, ideologic și practic, primește pentru sine o unilaterală și. expresie dură, deloc străină de „jurisprudența” occidentală; nu numai în Biserica Apuseană, ci și în cea Răsăriteană. Principalul corector împotriva acestei unilateralități legaliste este principiul catolicității sau organicității bisericii ca trup al lui Hristos. Strict vorbind, întreaga biserică este ierarhică, ca trupul lui Hristos, templul

soții ii) harul divin, vindecător și sărăcesc mereu slab, completând profețiile (într-un asemenea grad). Eu rugându-mă, având grijă de el, să coboare asupra lui harul Duhului Sfânt, „și biserica se roagă („ipirie eleison?) împreună cu episcopul pentru ca harul cerut să coboare” punerea mâinilor mele, dar în vizitând pe cei bogați, darul Tau este dat celor vrednici de Tine!" dar chiar în punerea mâinilor. Aceeași idee despre participarea clerului și a poporului la sacrament este exprimată în formula Apostoliche constitu-tiones. VIII, 6: Tu

însuți și acum privește la acest slujitor al tău, cu glasul și judecata clericilor tuturor în presbiteria prezentului, și umple-l cu duhul harului pentru a sfătui etc. e. Sf. Ioan Gură de Aur. spune: „Mare este puterea unei catedrale sau a bisericilor. Judecata lor este importantă, ridicându-i pe cei care se apropie de ei la grade spirituale. De aceea cel care se pregătește să hirotonească le cere rugăciunile, iar ei își ridică vocea și proclamă cele cunoscute. cei consacrați și nu totul poate fi descoperit celor nesfințiți” (Ad. 2 cor. hom. 18). mier eseu de N. Aksakov „Am trădat biserica și tradiția școlii” (Buletinul Teologic, 1908).

a Duhului Sfânt, iar serviciul ierarhic nu este baza, ci funcția acestei ierarhii. Gândirea radicală a lui Zoma, îndreptată (ca tot protestantismul) polemic împotriva legalismului roman, în negarea sa fundamentală a dreptului canonic ca drept, conține adevărul că ierarhia nu este legalistă, ci carismatică, și nu este plasată deasupra bisericii, ci catolic și organic. În această organicitate conciliară, fierul puterii este topit, iar supunerea înseamnă convingere.

Natura organică a ierarhiei în biserică este legată de ceea ce constituie funcția ei principală și cea mai importantă. Ea nu constă în a porunci și a pedepsi (care este deja o funcție secundară și derivată a acesteia), ci, mai presus de toate și cel mai important, în celebrarea sacramentelor și, cel mai important, a Divinei Euharistii. Ierarhia este în primul rând o instituție euharistică. Și, în măsura în care Domnul Însuși a instituit sacramentul Euharistiei, tot așa și ierarhia este inclusă în această stabilire a acesteia, ca una dintre condiții. Celebrarea Euharistiei începe în biserică imediat după Rusalii (DA 2), evident cu participarea directă a apostolilor; mai târziu (după Didache) se realizează nu numai de către apostoli, ci și de către profeți și evangheliști - o epocă de tranziție, iar până la începutul secolului al II-lea în moduri necunoscute, evident, de un oarecare instinct al înțelepciunii bisericești, directă a acesteia. conducerea este concentrată în mâinile ierarhiei, iar toate determinările gradelor ierarhice se fac în raport cu Euharistia. Episcopul, ca și preotul, sunt celebratorii Euharistiei, iar episcopul care hirotonește preoți ocupă în mod firesc primul loc, în timp ce diaconul este cel care slujește la celebrarea Euharistiei. Este remarcabil că în primele monumente ale scrisului, unde principiul ierarhic este stabilit, acesta este invariabil justificat de celebrarea Euharistiei. Deci avem in Clement (*) (in raport cu presbiteri)

*) „Un păcat considerabil, pentru a spune Clement în solia lui, va fi asupra noastră dacă îi lipsim pe cei care aduc daruri (•προσευεγχόιας) ireproșabil și sfânt” (44). Creștinii ♦ar trebui să facă în ordine tot ce a poruncit Domnul. „El a poruncit ca jertfele și acțiunile sacre să nu fie săvârșite la întâmplare și fără ordine, ci la anumite ore și ore” (40), și nu peste tot și nu în orice timp, ci în Ierusalim și numai de către marii preoți împreună cu alți angajați (41). Așadar, în biserica creștină, apostolii au hirotonit episcopi și diaconi (42). Și ca și preoția din Vechiul Testament, apostolii au stabilit ordinea de succesiune a episcopilor.

iar la St. Ignatie (*) în raport cu episcopii și întregul cler. Și deja pe această bază, ca suprastructură, din motive practice, se stabilește cutare sau cutare fundamentare ideologică a puterii și semnificației episcopale în biserică.

Dar în acest sens euharistic al ierarhiei, în primul rând și mai ales, se dezvăluie catolicitatea naturii sale. Euharistia este λειτουργία, lucrare comună, serviciu comun. După ritul liturghiei ortodoxe, în care rugăciunile făptuitorului și a celor care se roagă se unesc, se împletesc și alternează, sacramentul este săvârșit colectiv, de către tot poporul împreună cu duhovnicul, iar puterea de a face schimbarea este exercitată. nu printr-un act magic ex opere operato în afară de cei care se roagă și fără participarea lor, în general, fără nicio legătură cu biserica, ci ca o liturghie, o cauză comună (La fel, toate celelalte sacramente sunt săvârșite în același mod. mod, în special, sfințirea, așa cum sa arătat deja mai sus). Într-o formă negativă, această idee ar putea fi exprimată astfel: un preot sau episcop, singur, fără popor și fără relație cu poporul, în principiu nu poate și nu trebuie să celebreze Euharistia (**), iar cei prezenți la liturghie, chiar dacă în cel mai mic număr, laicii sunt reprezentanți ai întregului popor bisericesc. Deci, trebuie considerat că originea ierarhiei

*) Chemarea la ascultare de episcop este strâns împletită în el cu chemarea de a preda cu mine în Euharistia celebrată de episcop. „Cine nu este în altar, se lipsește de pâinea lui Dumnezeu. Dacă rugăciunea a doi are mare putere, cu atât mai puternică este rugăciunea episcopului și a întregii biserici” (Efes. 5). „Așa că încercați să aveți o singură Euharistie. Căci este un singur trup al Domnului nostru Iisus Hristos, un singur pahar în unitatea sângelui Său, un singur altar, precum și un singur episcop cu preoții și diaconii, robii mei” (Filada 3 și 4). „Se retrag de la Euharistie și rugăciune, pentru că nu recunosc că Euharistia este trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care a pătimit pentru păcatele noastre... Fără episcop, nimeni nu ar trebui să facă nimic legat de biserică. Numai acea Euharistie trebuie considerată adevărată, care este celebrată de episcop sau de cel căruia i-o dă ”(Smirn. 5-8), etc. În Sf. Ignatie, avem cel mai frapant concept euharistic de episcopat, la care se adauga si alte motive. În Învățăturile celor 12 Apostoli (mesajul precedent este Sfântul Ignatie), deși și celebrarea Euharistiei aparține profeților, dar împreună cu aceștia sunt deja numiți episcopi și diaconi, a căror principală sarcină este celebrarea ordonată a Euharistiei. (Didache, 15).

♦♦) Practica cunoaște, desigur, astfel de cazuri (de exemplu, Episcopul Teofan Reclusul a slujit zilnic Liturghie în singurătatea sa), dar atunci este implicată, fără îndoială, participarea poporului, adică a întregii biserici.

sacramental, și s-a născut din Euharistie.Și deja din acest centru a luat naștere și s-a dezvoltat celebrarea altor sacramente, având totuși un centru în liturghie sau cronometrat la ea: în primul rând, sacramentul preoției însuși, apoi creștina. , botez, care inițial putea acum să fie săvârșit și de laici (*), căsătoria, datată inițial pentru liturghie, apoi (după așezământul divin) pocăință, iar odată cu trecerea timpului, sfințirea masului. Dar ceea ce trebuie avut în vedere este că toate aceste sacramente, precum Euharistia, se săvârșesc și conciliar.Esența acțiunii bisericii este prin ierarhie, sau mai bine zis, cu participarea ei necesară, dar nu ierarhia ca atare, în afară de biserica sau deasupra bisericii. Deci, sacramentalismul este adevăratul fundament al ierarhiei, aici pentru prima dată s-a simțit necesitatea lui și abia atunci acest centru sacramental, odată răsărit, a devenit tangibil în acțiunea sa și în întreaga viață bisericească.

Aici, în înțelegerea conciliară a ierarhiei, ne întâlnim cu ideea biblică de preoție universală, care a fost propusă de Reforma împotriva clericalismului catolic. Din păcate, ambele părți, care în secolul al XVI-lea s-au ciocnit într-o contradicție ireconciliabilă, cunoșteau doar formularea occidentală a acestei probleme și nu cunoșteau Ortodoxia, care, în ideea ei de sobornost în aplicarea principiului ierarhic, singura era capabilă să o împace. lor. Și în primul rând, trebuie să începem cu faptul că principiul preoției regale universale, cunoscut de Vechiul Testament și proclamat de Apostolul Petru (I Pet. 2, 9), trebuie recunoscut și este recunoscut în Ortodoxie în toată ea. putere. Toți creștinii sunt preoți în templul propriului suflet, care este și templul Duhului Sfânt, și toți sunt mireni, participând împreună cu săvârșitorii sacramentului la liturghia divină, precum și la alte sacramente. Cu această ocazie, trebuie remarcat faptul că starea laicilor din biserică nu este o absență completă a preoției regale, ci doar o stare sau un grad special al acesteia, deoarece toți creștinii sunt învestiți în demnitatea sfântă a mi-rya. n. Mirenii există doar în biserică și pentru biserică, în afara ei nu există nici ierarhia, nici laicii: musulmanii sau păgânii nu sunt laici în aceeași măsură în care nu sunt preoți. Sacramentul care corespunde

♦) Întrucât sacramentul botezului poate fi săvârșit de laici, nu ar putea fi un fundament sacramental pentru ierarhie. Absența unei ierarhii sacramentale în protestantism nu este un obstacol în calea validității sacramentului botezului.

hirotonirea la rangul de mireni este ungerea, după care botezatul este admis la toate celelalte sacramente. Este de remarcat faptul că această hirotonire în rândurile laicilor este un sacrament episcopal, asemănător hirotoniei: în Biserica Apuseană, de regulă, se face prin punerea mâinilor episcopale; sfințirea chiar a mai multor episcopi. În acest sens, ungerea este sacramentul preoției universale. Așadar, acest principiu, atât de drag - și cu toată corectitudinea - protestantismului, își găsește pentru sine o recunoaștere și o confirmare corespunzătoare, - cel puțin în principiu - în Ortodoxie: la

celebrarea Euharistiei, întreaga biserică participă la deplinătatea ei. preoția împărătească, care, însă, nu este amorfă, ci într-un mod organizat, ca diferite membre ale unui singur trup, stă în fața altarului.

Dar să fie îngăduit să subliniem fraților noștri protestanți că principiul preoției universale – sacerdo-tium – în aplicarea sa conciliară, organică, nu exclude, ci include în mod necesar, corpurile ierarhice care acționează nu izolat, ci în unitate organică. cu Biserica. Ierarhia poate fi înțeleasă ca organizarea unei preoții universale. Principiul preoției universale leagă organic ierarhia de trupul bisericii, dar nu înseamnă că toți membrii bisericii sunt practic chemați să exercite această preoție, căci în trup sunt diferite mădulare, nu toți sunt mâini. , guri și sub. Dacă chiar și protestantismul recunoaște necesitatea organizării bisericești și a diferențierii organelor, atunci aceasta practic nu face decât să confirme întreaga eroare a aplicării directe a principiului preoției universale. Ierarhia este tocmai aplicarea practică a acestui principiu, iar puterea preoției este încredințată și concentrată în anumite organe. Același lucru, doar cu o consistență insuficientă, este recunoscut în distincția protestantă dintre sacerdotium și ministerium. Deși aici se neagă semnificația ierarhică a ministeriumului, cu toate acestea, de fapt, în el se realizează doar sacerdotiumul, care în toți membrii bisericii, cu excepția ministrii, este practic desființat pentru neutilizare, sau se exprimă doar în dreptul de alegere. Se dovedește un paradox că în protestantism preoția universală se realizează prin preoția personală, care este negata doctrinar. Cu alte cuvinte, se dovedește că din cauza lipsei unei înțelegeri conciliare a ierarhiei universale

preoția generală rămâne în vigoare inactivă, cu excepția pastorului (*). În consecință, principiul preoției universale în protestantism este doar proclamat, dar de fapt nu este recunoscut, deoarece hirotonirea sacramentală este refuzată. Nu este vorba deloc aici de a respinge sau de a slăbi preoția universală, ci, dimpotrivă, de a o realiza și de a o face realitate dintr-o declarație formală, ceea ce este cazul hirotoniei sacramentale. Acesta din urmă, după cum am văzut, este cu adevărat sacramentul întregii biserici, realizarea preoției universale. Iar în restabilirea preoției sacramentale în protestantism, nu ar fi vorba de negație, ci tocmai de eliminarea inconsecvenței în aplicarea principiului preoției universale a bisericii – nu numai de acest timp. eu, dar și toate timpurile existenței sale în unitatea sa. Apartenența la această unitate a vieții bisericești se exprimă prin principiul așa-zisului. succesiune apostolică, exprimată în prezent prin punerea episcopală a mâinilor, cu acordul general și rugăciunea comunității.

Episcopii, consacrându-se în unitate cu Biserica, exprimă succesiv funcția preoției universale. Impunerea mâinilor nu este un act magic, deus ex machina, puterea sacramentală a unui episcop asupra bisericii, ci în ea însăși preoția bisericească se realizează, în continuitatea sa (încă o dată - a lui Ciprian in soli dum) - organizația. viata

preotiei. Această viață organizată este mult mai în concordanță cu ideea unei preoții universale decât a unui ministerium ales, lipsit de semnificație sacramentală. Ideea acestuia din urmă este expresia extremă a juridismului sau legalismului bisericesc, de care a fost afectată Biserica Apuseană. În reacția sa la acest legalism, Reforma a mers chiar mai departe decât adversarul ei. Ministeriumul împuternicit birocratic, această democrație ecleziastică antiierarhică, înseamnă secularizare permisă în interiorul bisericii. Ea duce inevitabil la provincialismul ecleziastic. Principiul electiv este capabil să stabilească unitatea bisericii numai în exterior. Singura formă consistentă a unei astfel de fragmentări fundamentale a bisericii este congregaționalismul și, mai departe, cuakerismul, cu respingerea completă a ierarhiei în numele intrării personale directe.

*) Ar trebui înlocuit, de asemenea, că sau cam în general nu se aplică femeilor, deoarece acestea nu participă la] regulamente și.

spiracii, este și soit disant al preoției universale. Există doi poli în această negare reală a catolicității ierarhice: anti-ierarhismul Quakerismului și papismul. Argumentul istoric, și anume, indicația că nu ia naștere imediat și că biserica primordială, într-un anumit sens, a trăit fără ierarhie, poate avea forță decisivă în negarea ierarhiei? La aceasta se poate răspunde cu întrebarea: este ministerium, care a apărut din nou în Reformă, într-adevăr refacerea vieții bisericii originare, în care Sf. apostoli și care este despărțit de noi de mii de ani? Sau este o reconstrucție pseudo-istorică, romantică? Pe de altă parte, nu este oare tocmai în lumina principiului preoției universale și a Rusaliilor în curs de desfășurare în darurile sale că principiul relativismului practic în mijloacele de exprimare a acestuia nu este cel mai acceptabil principiu? Este necesar doar să recunoaștem că ideea unei preoții universale, încredințată bisericii și exercitată de aceasta sub îndrumarea Duhului Sfânt în anumite forme, este primordială. O asemenea formă, sfințită de antichitate, încă din secolul I este, fără îndoială, ierarhia succesiunii episcopale. Acest principiu al succesiunii include (dar nu exclude) principiul electiv, la fel de drag protestantismului ca si cel protestant, si in acelasi timp principiul complet ierarhic al concentrarii puterii in ierarhia aleasa. Dar, pe lângă aceasta, principiul unității bisericești este stabilit aici în continuitatea preoției universale, sacerdotium-ul bisericii. Orice abatere arbitrară, inutilă, de la unitatea organică sau de la tradiție în viața Bisericii este nu numai un păcat împotriva iubirii Bisericii, ci și un bine cunoscut risc nebun care a introdus șoc și îndoială în acțiunea sacramentală. Așa a fost tocmai eliminarea ierarhiei succesive în Reforma. Cât de departe a fost motivat de ideea unei preoții universale, aici a existat o neînțelegere, căci dacă acest principiu nu a fost suficient recunoscut în teologia catolică și catalitică cu aplicarea sa excesivă și unilaterală a principiului ex opere operato, atunci de fapt principiul „succesiunii apostolice” înseamnă tocmai preoția universală poporul lui Dumnezeu. Și nu a sosit momentul să revizuim și să testăm tocmai în lumina principiului preoției universale, principiul protestant al ministeriumului numit,

pentru a reveni în numele său la unitatea neîncetat păstrată a Bisericii în succesiunea sa ierarhică apostolică? ?

IV. Principiul sacramental și semnificația lui pentru ierarhie.

Astfel, episcopia și prezbiteriul derivat din ea au, în primul rând, origine și semnificație euharistic-sacramentală, este sacerdotium, așa este rădăcina sa mistică. Dar datorită acestei semnificații, episcopatul devine și o autoritate bisericească. Dreptul canonic se bazează pe puterea sacramentului, episcopatul este o putere sacramentală, și așa-numita. Succesiunea apostolică are, înainte de toate, o semnificație sacramentală, pentru reglementarea celebrării sacramentelor. Niciunul dintre celelalte elemente de putere care au apărut în episcopat nu are o semnificație atât de primară, dimpotrivă, toate reprezintă suprastructuri derivate, istorice bisericești și apoi canonice pe bază sacramentală. Faptul apariției sacerdotiumului este folosit ca o forță organizatoare în biserică, care este interpretat în continuare pragmatic, adesea cu exagerări și unilateralități dogmatice și inexactități de către scriitorii bisericești din diferite epoci. Începutul acestui hiperbolism ierarhic a fost pus de Sf. Ignatie Purtatorul de Dumnezeu (*), urmat de Sf. Irineu (**) și care a găsit pentru el un fel de completitudine a Sf. Kiprian (***) cu prințul său-

*) „Toată lumea cinstește pe diaconi ca pe Iisus Hristos, pe episcop ca chip al Tatălui, pe preoți ca adunare a lui Dumnezeu, ca adunare a apostolilor. Nu există biserică fără ei” (Trawl 3). Desigur, astfel de expresii hiperbolice nu pot pretinde precizie dogmatică, la fel ca următoarele: „toți urmează pe episcop ca pe Iisus Hristos Tatăl și pe presbiter ca pe apostoli. Citiți diaconii ca poruncă a lui Dumnezeu” (Smir. 8); „Episcopul prezidează în biserică ca chip al lui Dumnezeu, preoţii după chipul adunării apostolilor, în timp ce slujirea lui Hristos însuşi este încredinţată diaconilor” (Magnetii 6): „Aşa cum I. Hristos este cel gândit la Tatăl, deci episcopii sunt în gând (έν γμώμη) I. Hristos” (Efes. 3). Prin urmare, „trebuie să ascultăm de episcop ca Eu. Însuși Hristos” (Tral. 2). „Cine ascultă de episcop, nu ascultă de el, ci de Tatăl lui Hristos, Episcopul tuturor” (Mag. 3). „Episcopul trebuie privit ca pe Domnul însuși”. Vezi O ni pentru o definiție retorică similară. dos., art. X: „episcopul, ca succesor al apostolilor... este chipul viu al lui Dumnezeu pe pământ”.

♦*) Sfântul Irineu, în lupta împotriva gnosticilor, care s-au afirmat în posesia tradiției secrete, pune accentul principal pe păstrarea adevăratei tradiții în episcopia succesiunii apostolice, pe care o confirmă pe exemplul lui. Biserica Romană: Adv. haeres. 3. În același mod Hegesippus și Tertulian (Praeser. adv. haer. 32, ad. Marcionem IV, 5).

♦) Învățătura despre ierarhie de Sf. Cypriana oscilează între două centre*: pe de o parte, solidaritate (in solidum)

principiul episcopus in ecclesia și ecclesia in episcopo și, în general, teoria „episcopatului monarhic”, care și-a găsit concluzia consecventă în dogma Vaticanului. „Vicarul lui Hristos” pe pământ (și chiar reprezentantul lui Dumnezeu) este uneori numit episcop în teologia ortodoxă, care, în felul său, nu vrea să rămână în urma teologiei romane, neavând întotdeauna seama unde duc astfel de afirmații.

Toate aceste hiperbole dogmatice nu ating scopul, pentru că lovesc mai departe decât el. Dacă, într-un anumit sens, este adevărat că episcopul sau preotul liturgic poartă chipul lui Hristos Marele Preot („in persona Christi”) atunci când celebrează sacramentele și, mai ales, Euharistia, atunci aceasta se aplică exact în același mod. (cu excepția, desigur, pentru hirotonire) întregului episcopat și presbiteriu în egală măsură, în ceea ce privește preoția sacerdotiumului, și ar fi mai atent, de dragul preciziei dogmatice, să se abțină de la aceste comparații hiperbolice.

Deci, principiul ierarhiei este sacramental-euharistic, poate fi exprimat în cuvintele Sf. Ignatie purtătorul de Dumnezeu (Smirn. 8): „acea Euharistie trebuie socotită adevărul, care fie se face sub îndrumarea directă a episcopului, fie în numele lui, nu este îngăduit, în afară de episcop, nici să boteze, nici pentru a sărbători cina iubirii”.

întregul episcopat, care leagă unitatea lui Tseg.nvi, iar pe de altă parte, în acceptarea centrului său vizibil în apostol. Petru (deși Cipiran însuși nu vrea să recunoască episcopus eniscoporuin la Roma). De asemenea, ideea sa principală despre episcopatul monarhic este dublă: episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo, deoarece poate fi înțeleasă în același mod în sensul episcopalismului papistic, precum și al principiului conciliar. Totuși, în el se păstrează și principiul sacramental al ierarhiei: ut sacerdotes qui sacri-ficia dei cotidie celebramos (Ep. 57, 3), și chiar ideea catolicității ca unitate de sacerdos cu poporul (plebs) este not eliminated: illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, (cp. 66, 8). Acest lucru nu este contrazis de principiul său paralel că unitatea bisericii este legată de episcopat (celebra controversă despre două texte referitoare la Apostolul Petru, de Unitate p. 4, nu este decisivă aici). Pentru interpretarea sacramentală a ierarhismului este extrem de important principiul ciprian, că fiecare dintre episcopii in solidum — în întregime, mai ales, aparține episcopiei, este în același timp legat de acesta, dar este și autorizat personal.

V. Puterea învăţăturii şi a ierarhiei.

Dezvoltarea istorică a bisericii a favorizat în general ierarhia, care, concentrându-și viața sacramentală în jurul ei, a primit în continuare semnificația unui organ al unității bisericești în general, autoritatea

bisericească, ca atare. Această putere și influență se manifestă și în alte slujiri ale ierarhiei, în afară de sacerdotium, și anume învățătură, magisteriu și administrarea bisericii, iurisdictio. Acesta din urmă a mers mână în mână cu statulitatea bisericii, grație legăturii dintre biserică și imperiu, colaborării autorităților ecleziastice și civile, sacerdotium et imperium, episcopația spiritualului și „extern”, imperial. Jurisdictia, ca si puterea de invatare a ierarhiei, a fost consecinta perfect fireasca si normala a sacramentalismului concentrat in mainile ierarhiei, pentru ca puterea de a administra sacramentele in general este puterea cea mai inalta si ultima, cu care nimeni nu se poate compara. Soarta dezvoltării acestei puteri în est și apus a fost diferită prin aceea că în vest dezvoltarea puterii ierarhiei, ca episcopat monarhic, și-a atins limita în papism, în timp ce în est, urmând aceeași cale, prin harul lui Dumnezeu, s-a oprit la mijloc și nu a ajuns la limită. Puterea de predare a ierarhiei, desigur, nu aparține numărului de daruri sacramentale. Nu există o carismă ierarhică infailibilita-tis proclamată de dogma Vaticanului. Episcopii nu numai că nu au infailibilitate în învățătură, dar au greșit de fapt: istoria Bisericii îi cunoaște în egală măsură pe eretici printre papi, și patriarhi și episcopi. Au fost posibile catedrale episcopale aglomerate, care s-au dovedit a fi respinse și condamnate de către biserică (precum tâlharii din Efes, iconoclaștii din 764, apoi consiliile de uniune din Lyon și Florența). Biserica Răsăriteană, în doctrina sa, este mereu în pericol de a înlocui papismul individual cu papismul colectiv și de a înlocui dogma vaticană a infailibilității papale cu infailibilitatea papei colective, episcopatul. Pentru aceasta se creează o ficțiune a unanimității episcopiei, care s-ar fi manifestat la sinoadele ecumenice, ca în toate cazurile cele mai importante din viața bisericii. Cei familiarizați cu istoria conciliilor ecumenice știu cât de departe de adevăr este această idee a unanimității episcopale. Desigur, după diverse amputari, cu ajutorul autorităților nu numai spirituale, ci și laice, s-a stabilit o anumită unanimitate (deși nu întotdeauna: este suficient doar să amintim istoria Sinodului III Ecumenic de la Efes), dar aceasta unanimitatea nu a fost întotdeauna o garanție a adevărului: este suficient să amintim

catedrală iconoclastă și florentină. În urma acestor comparații, reiese că autorizarea hotărârilor conciliare se realizează nu numai de episcopie, ca atare, ci de toți oamenii bisericii, „primirea” acesteia la clerul. De obicei, sub forma unei obiecții la acest adevăr, se subliniază că universul. catedralele constau doar din episcopi, iar acest presupus fapt este citat în apărarea ideii de papism colectiv. Dar, în primul rând, trebuie să se țină seama în acest fapt de ponderea influenței autorităților seculare, care au invitat episcopii la conciliu, precum și de dificultățile mijloacelor de comunicare de atunci; în al doilea rând, trebuie să ne amintim prezența la catedrală a laicilor, și anume a împăratului („episcop extern”) și a oficialităților imperiale, precum și a altor persoane, de exemplu, numeroși călugări din lumea a VII-a. catedrală (să nu mai vorbim de reprezentanții papali, de obicei preoți). Nu a existat niciodată un decret special, dogmatic canonic, cu privire la alcătuirea exclusiv

episcopală a catedralelor, de ce în prezent, în condițiile schimbate de viață, această practică poate fi considerată deja abandonată (în special, Catedrala din Moscova din anii 1917-18 a constat în reprezentanți nu numai ai episcopiei conducătoare, ci și ai clerului și ai mirenilor, precum întâlniri similare ale Bisericii Anglicane și convocarea Episcopiei americane). Ideea de papism colectiv, adică infailibilitatea hotărârii unanime a episcopilor, este în general pictată în culorile romanismului și diferă de aceasta doar prin mai puțină consistență; a proclama dogma Vaticanului de Est a infailibilității episcopatului ar însemna a merge împotriva nu numai istoriei, ci și vieții însăși. O astfel de revendicare dogmatică s-ar baza pe ideea romană a unui organ extern de infailibilitate, analog cu papa ex cathedra. Dar un astfel de organ, un asemenea automat al judecăților infailibile nu există în Ortodoxie, căci, după mesajul Patriarhilor Răsăriteni, la noi tot trupul Bisericii, și nu numai ierarhia, păstrează adevărul Bisericii. . Și toată biserica mărturisește adevărul, condusă de Duhul Sfânt.Lipsa unui astfel de organ extern în biserică, care este de obicei considerată de partea romană ca slăbiciune și neputință, este de fapt un avantaj, căci este mai potrivită. cu natura bisericii, pe care Duhul Sfânt însuși o învață tot adevărul prin a Lui, El cunoaște căile.

Totuși, nu mai puțin decât ierarhiei, în virtutea puterii sale sacramentale și în legătură cu aceasta, aparține în mod firesc dreptul special de învățătură, ius magisterii, păstrarea și mărturisirea adevărului Bisericii. În primul rând, ea îi aparține în legătură cu serviciul divin și cu sacramentul, catehe-

stvom şi predicare. Episcopul supraveghează învățătura bisericii. Totuși, această învățătură nu constituie un privilegiu sacramental al ierarhiei, care ar fi complet inaccesibil laicilor (*). Dimpotrivă, mirenii, cu binecuvântarea ierarhului corespunzător, au voie să propovăduiască chiar și în timpul slujirii dumnezeiești, și cu atât mai mult în afara acesteia, ca să nu mai vorbim de faptul că au dreptul, iar în anumite condiții datoria, a judecății teologice (chiar și la Conciliul Vatican a fost dat loc pentru teologi). Ar fi una dintre superstițiile intolerabile să credem că carisma ierarhică înlocuiește și compensează lipsa de cunoștințe teologice și reprezintă în general un fel de magie care transformă ignoranții în teologi. Desigur, mai degrabă opusul: ierarhului i se cere să fie pregătit pentru serviciul său. Dar pe lângă această predicare bisericească, ierarhia are dreptul și datoria de a respecta adevărul ecleziastic și de a-l proclama cu autoritate. Fara a pretinde > la infailibilitate doctrinara, episcopii sunt insa nu mai putin decat gura bisericii, de acord cu ea, proclamand cu autoritate si autoritate judecati bisericesti.Tocmai acesta este sensul atat la Sinoadele ecumenice cat si la cele locale, ultima judecata autoritara. aparţine de drept episcopilor (la Catedrala din Moscova episcopii în adunările speciale aveau dreptul de a se opune hotărârilor conciliului). Acest drept de episcopat în general și al episcopului individual în special (**) poate fi numit infailibilitate condiționată. În mod pragmatic, se poate spune că indicium epscopati pro veritate habetur, dar doñee corrigetur, sau sinon corrige-tur de

către Biserică. Și mai mult, desigur, acesta este cazul în legătură cu acțiunile care au o semnificație doctrinară sau fapte dogmatice. În special, pe calea apropierii ecumenice, acum este dat Episcopiei să facă anumiți pași autoritari și autoritari, să ia decizii responsabile. (În special, în chestiunile de intercomuniuni sacramentale, el are și putere decisivă directă). Totuși, cu nu mai puțină forță trebuie subliniat aici că această putere poate fi doar exercitată

*) Regula 64 din Sinodul „al cincilea al cincilea” de la Trull interzice laicilor să facă predici publice („înaintea poporului”) cu conținut dogmatic (evident, fără permisiunea sau instrucțiunea directă a episcopului), dar, bineînțeles, fără predare. în general.

♦*) Aici nu este deplasat să amintim ins o 1 i-du t cipriot: fiecare episcop individual are o episcopie ecumenica ca atare, nu parțial, ci în întregime.

a de acord cu oamenii bisericii. Aici ierarhia nu poate da ordine în mod unilateral, așa cum istoria Catedralei Florentine mărturisește acest lucru destul de elocvent. Definițiile lui nu puteau fi impuse de ierarhie oamenilor. Același lucru trebuie avut în vedere și în prezent în chestiunile de apropiere ecumenica. Ierarhia nu are puterea de a ordona o unire decât dacă este pregătită și acceptată de oamenii bisericii. Pe lângă toate acestea, nu trebuie să uităm că succesiunea ierarhică și sacramentele nu epuizează viața plină de har a Bisericii. În biserică există o acceptare directă, imediată, a darurilor Duhului Sfânt, puterea profeției, pe care apostolul a poruncit să nu o stingă. Această slujire profetică în esența ei nu poate fi standardizată, căci Duhul respiră unde vrea. Dar pentru această întrebare despre potestas magisterii este semnificativ că, în afară de învățătura ierarhică, Biserica cunoaște și o învățătură profetică, adică, în esență, nici o învățătură. Prin urmare, puterea de predare și posibilitățile de predare în biserică nu sunt epuizate de ierarhie. Este lăsat la latitudinea ierarhiei să proclame și să modeleze adevărul, să dea mărturie despre el.

VI. Ierarhie și jurisdicție.

Ierarhia posedă, în plus, potestas iurisdictionis, puterea de a guverna viața Bisericii, în primul rând pe tărâmul sacramental. Latura asta a ei. este, desigur, în legătură cu puterea cea mai sacramentală, există și o „suprastructură” pe această „bază”, dar are o origine în întregime istorică, există un iure ecclesiastico. Structura canonică a bisericii în fiecare epocă nu este altceva decât o consolidare a stării de fapt actuale în dreptul bisericesc. Nu există nicio bază dogmatică pentru cutare sau cutare constituție canonică, pe care Biserica Romană vrea să o aibă în aceeași dogmă papală. Историческимъ примѣромъ столкновенія двухъ разныхъ міросозерцаній въ вопросѣ о вопросѣ о просѣ о совенія празныхъ міросозерцаній и является отношеніе къ знаменитому 28-му правилу IV вселенскаго (Халкидон-скаго собора) устантова правилу IV вселенскаго арховъ (подобную «пяти чувствамъ») și возвеличившаго Константинопольскую каѳедру каѳедру свеличившаго. Această exaltare a

fost justificată în mod sincer și decisiv în canonul 28, nu prin motive dogmatice sau chiar canonice, ci prin cele istorice – prin semnificația actuală a Constantinopolului.

.lya, ca „oraș regal”, capitala politică și culturală a imperiului. Această motivație a fost, desigur, în mod deliberat tendențioasă, tot în sensul că poziția Romei, tot ca oraș regal, era motivată de aceleași motive. Desigur, la Roma, unde primatul tronului papal era motivat dogmatic, ei nu puteau în niciun fel să fie de acord cu o astfel de reducere a primatului roman la un accident de conjunctură istorică, care se poate schimba, așa cum s-a întâmplat cu adevărat, atât pentru Roma. iar pentru Constantinopol, după căderea Bizanţului. Exemplul canonului 28 este foarte indicativ și are o importanță fundamentală pentru timpul prezent, când întreaga situație istorică s-a schimbat dincolo de recunoaștere. Legătura sacramentală dintre episcopiile individuale, care sunt într-o unitate generală a bisericii, este exprimată în hirotonirea unui episcop de către doi sau trei episcopi din alte episcopii și, în consecință, în persoana lor, recunoașterea lor in solidum nu numai de către bisericile lor private. , dar și de episcopatul ecumenic și de biserica universală în general. Apariția unui nou episcopat sau numirea unui nou episcop duce întotdeauna dincolo de limitele limitărilor locale ale unei eparhii date și numai pe această bază nu se poate vorbi de o episcopie monarhică, care a fost întotdeauna fie o ficțiune polemică. sau un hobby dogmatic. Un episcopat nu putea fi decât conciliar, atât prin origine cât și prin existență. Numai Scaunul Roman, în virtutea proclamării dogmatice a papismului, este singurul exemplu consistent de episcopat monarhic. Calea către o episcopie cu adevărat monarhică rămâne aceeași: „la Canossa”. Necesitatea sacramentală a relațiilor reciproce ale episcopilor individuali, având pentru sine un temei în catolicitatea bisericii, a cerut întotdeauna pentru sine o anumită ordine și acord, norme canonice, care erau îndeplinite în regulile bisericești stabilite la consiliile bisericești. Astfel, se ridică al doilea, al treilea și mai departe etajele ierarhiei canonice, aceasta este doar dezvoltarea vitală a celui de-al 34-lea canon apostolic pe care episcopii fiecărei națiuni ar trebui să o aibă primul între ei. Acest principiu se realizează în formarea mitropoliților și patriarhiilor, care reapar chiar în fața ochilor noștri și, bineînțeles, mai ales în această apariție sunt luate în considerare cu vechea pentarhie. Principiul jurisdicției canonice nu este combinat doar cu cel sacramental, ca reglementare

începe, dar și argumentează-l cu el, în unele cazuri exagerându-se și chiar, parcă, întunecându-l. În istoria Bisericii, disputele canonice au creat și continuă să creeze multe schisme bisericești care invadează însăși puterea misterelor. Aceasta include diverse interdicții canonice în secret, care provoacă manifestări atât de triste și dureroase ale schismei. Ca în toate treburile umane, nu există întotdeauna un

echilibru adecvat între ceea ce se poate numi logica canonică a lucrurilor și dragostea de putere a ierarhilor sau departamentelor individuale, contrar regulii înțelepte: pas trop gouverner, pentru tărâmul bisericii. nu este tărâmul imperiului. Istoria a legat unitatea canonică de cele statale (de unde provine apariția patriarhiilor național-state). Dar trebuie să ne amintim că adevărata unitate sacramentală în biserică este episcopia, care este în legătură cu întreaga biserică, Ciprian: episcopus in ecclesia. Iar în fața centralizării excesive a uriașelor biserici național-statale, care cu greutatea ei cade asupra dezvoltării vieții locale, nu a sosit vremea în vremea noastră să cedem treptat loc comunităților episcopale separate, asemenea celor apostolice, cu depășirea diferitelor tipuri de papism răsăritean, dar cu restabilirea să mănânce cu toate puterile principiul conciliarității? Tipul de „congregaționalism” sacramental-ierarhic al episcopațiilor corespunde mai mult esenței Ortodoxiei și nevoilor momentului istoric decât restaurării tardive a statelor bisericești. Mai mult decât atât, statele au devenit de mult laice și se străduiesc pentru separarea dintre biserică și stat într-un moment în care organizațiile ecleziastice se străduiesc să mențină și chiar să perpetueze această legătură. Epoca constantiniană de legătură între biserică și stat a trecut, iar Biserica Ortodoxă a intrat (aparent după revoluția rusă) în epoca post-konstantin.

O comparație instructivă o găsim în constituția canonică a Bisericii în protestantism, care, respingând natura sacramentală a ierarhiei și transformând-o într-o slujire electivă, a ridicat în același timp o organizare canonică foarte impresionantă pe acest fundament. Nu mai vorbim de legătura bisericii cu statul în Reformă, după principiul cuius regio euius religio, sau de primatul suveranului laic în biserică în așezământul englez, ci și de însăși structura a puterea bisericii. Protestantismul în ambele ramuri, atât luteranismul cât și reforma, a stabilit un întreg sistem de organisme canonice ale guvernului general al bisericii sau la începuturile elective.

lah, sau direct prin numire de stat. Astfel, în locul structurii ierarhice a bisericii, a apărut o birocrație bisericească care guvernează biserica (toată anormalitatea acestei situații a fost suficient expusă în zilele noastre în Germania). Dar acest sistem corespunde idealului bisericii creștine timpurii, în numele căreia s-a realizat reforma și a fost respinsă ierarhia sacramentală? Amintesc aceste consistorii, supraintendenți etc. de carismaticii antici, chiar dacă protestantismul vrea să fie o biserică profetico-harismatică? Depășirea acestei secularizări și a unui fel de cezaropapism sau democrație franc și instituționalizat (în loc de catolicitate) este posibilă doar pe calea depășirii momentului revoluționar din Reformă, tocmai în refacerea ierarhiei sacramentale. Și nu se află aceeași umbră mohorâtă a papismului medieval pe această secularizare a bisericii, pe care Reforma a vrut să o alunge? În lumea protestantă, chemarea a fost făcută de mai multe ori la depășirea și modul de completare și corectare a Reformei (Harnack), dar până acum această chemare a fost înțeleasă mai degrabă în sensul unei critici distructive a dogmelor creștine. Dar nu a venit cu adevărat momentul să continuăm reforma,

eliberând-o de umbra papismului care se întinde pe ea, deși cu un coeficient negativ? Aceeași dorință poate fi adresată și în raport cu unii reprezentanți ortodocși care, în teorie și în practică, se străduiesc uneori să realizeze papism de clasa a doua, tocmai fără papă, sau, și mai rău, papism colectiv. Nevrând absolut să slăbim demnitatea Patriarhiei Romane, marea biserică apostolică a Occidentului, o considerăm nu mai puțin esențială pentru soarta creștinismului în străduința sa de unire, pentru mișcarea ecumenica, pentru depășirea internă a papismului în propriul nostru. mijlocul — în numele catolicității bisericești.

Prot, Serghei Bulgakov.

CHIPUREA LUI DUMNEZEU ÎN FIINŢA OMULUI

Ideea biblică de „chip și asemănare” exprimă, în primul rând, asemănarea esențială dintre om și Dumnezeu. Omul este „micul zeu”, microtheos, pentru că se spune: „toți sunteți zei și fii ai Celui Prea Înalt”. Ideea asemănării lui Dumnezeu este desigur esențială pentru antropologia creștină și pentru întreaga antropologie religioasă; dar este la fel de esenţială oricărei antropologii nereligioase. Acest lucru poate părea foarte neașteptat și ciudat, și totuși așa este.

„Imaginea și asemănarea”, ca o asemănare esențială între om și Dumnezeu, este o axiomă care nu a fost niciodată pusă la îndoială nici în conștiința religioasă, nici în conștiința nereligioasă (atee). Nikolai Hartmann subliniază pe bună dreptate că omul, ca persoană spirituală, își atribuie însuși toate atributele Divinului: minte, libertate, conștiință a valorilor, previziune și previziune. Atât teologul, cât și filozoful ateu vor fi deopotrivă de acord cu aceasta: Feuerbach sau Marx. Singura întrebare este: l-a creat Dumnezeu pe om după chipul și asemănarea Sa sau l-a creat omul pe Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa?

În orice caz, omul are o tendință ineradicabilă de a se plasa într-o anumită relație cu Absolutul, cu idealul, cu adevărul ultim, cu esența ființei. A înțelege o persoană înseamnă a înțelege relația sa cu Dumnezeu. Nici măcar ateii nu se îndoiesc de acest lucru. Problema omului este o problemă Dumnezeu-uman. Feuerbach a lucrat la rezolvarea problemei Dumnezeu-omul, psihologii moderni, Freud și Jung, lucrează la ea . Dumnezeu este super-ego-ul (Ùeber-ich), idealul sinelui nostru, arhetipul tatălui, spun ei. Ei bine, asta nu este atât de departe de adevăr, va spune filozoful religios. În orice caz, problema Dumnezeu-om

ma este evidentă când vine vorba de a înțelege sufletul în tot volumul său.

Adevărat, ideea este dacă Dumnezeu nu este doar esse in anima, doar o iluzie subiectivă, doar un fenomen imanent în sufletul nostru. Dar acest „numai” trebuie aruncat ca fiind cel mai prost psihologism, ca o explicație conform metodei „nichts ais”, pe care Jung însuși a batjocorit. Absolutul este tocmai ceea ce transcende la infinit toate „numai”; acest lucru este indicat în sufletul nostru printr-un semn și simbol, dar un simbol transcendent, arătând spre ceva dincolo. O persoană se transcende întotdeauna pe sine și sufletul său, acest lucru este indicat de un astfel de concept precum „supraom” sau super-eu. Știința, în căutarea ei, se străduiește la fel de transcendent, precum etica și religia în lupta lor pentru idealul perfecțiunii.

Orice reprezentare imanenta, imagine, simbol, poate fi suspectata, pusa la indoiala, ca subiectiva, neavand „sens obiectiv”; un lucru nu poate fi pus la îndoială; este că au „însemnat” să transcende, să exprime ceva obiectiv; cenzura în transă rămâne neîndoielnic; este indicat printr-un gest - mâinile ridicate spre cer - printr-un cuvânt, un act simbolic al religiei, sau artă, un simbol matematic al cunoașterii. Este lipsit de sens să reducem absolutul la idei imanente despre el, deoarece toate simbolurile și ideile absolutului postulează transcendența.

A explica psihanalitic ideea lui Dumnezeu, ca transfer al complexului „Tatăl” către Sinele nostru superior (Ueber-ich), sau a reduce ideea lui Dumnezeu la arhetipul (prototipul) Tatălui nu înseamnă deloc, așa cum crede Freud, să reducă religia și Dumnezeu la o iluzie subiectivă, la esse in anima, la imagini și experiențe pur imanente. Existența în sufletul meu, în conștiință și subconștiență, a lui Vaterkomplex și Mutterkomplex, arhetipurile tatălui și mamei, nu înseamnă deloc că nu există tați și mame reale și transcendentale ale sufletului meu; nu înseamnă că ființa lor se reduce la complexele mele și există doar „a fi în sufletul meu” (esse in anima). Din faptul că arhetipul anima este proiectat asupra unei femei, nu rezultă deloc că o femeie este doar o iluzie subiectivă. Din faptul că arhetipul „Medizinmann” este proiectat asupra medicului-analist, nu rezultă deloc că acest medic nu este medic, ci doar un „complex”. Dimpotrivă, în acest caz, arhetipul pare a fi proiectat mai ales locului. În general, arhetipurile pot avea un sens cognitiv transcendent,

ca simbolurile și să le ai mereu. Toate cunoștințele și acțiunile noastre încep cu arhetipuri.

Aici devine limpede întreaga absurditate a psihologismului: nu psihologie, ci psihologism! reducerea psihologică a totul la subiectiv și imanent nu are dreptul la poza ironiei mefistofelice, căci ea însăși devine comică în pretenția sa de a suspecta și a elimina obiectivul adevărat și transcendent. Adevărata realitate a tatălui și a mamei nu este deloc eliminată de faptul că îmi transfer complexele mentale și arhetipurile inconștientului colectiv asupra lor; adevărata realitate a lumii nu este deloc eliminată de faptul că grecii i-au transferat arhetipul sufletului și l-au considerat o ființă animată; în cele din urmă, adevărata realitate a Absolutului nu este deloc eliminată de

faptul că arhetipul personalității, arhetipul Tatălui, este transferat în ea. Afirmăm că acest transfer este pe deplin justificat, deoarece arhetipul Tatălui este un simbol adecvat al Absolutului. Există motive profunde pentru a simboliza Absolutul prin arhetipul personalității. În personalitatea însăși există ceva care seamănă cu un absolut: de fapt, personalitatea există în sine, prin ea însăși și de dragul ei. Același lucru se poate spune despre Absolut. Personalitatea este cauza principală și scopul final al acțiunilor cuiva - și nu putem simboliza Absolutul altfel decât ca o comparație, cauza principală și scopul final al existenței. Personalitatea este libertatea originală a creativității și un scop în sine. Același lucru se poate spune despre Absolut: totul există din el și de dragul lui. Intr-un cuvant; personalitatea este auto-crearea, auto-crearea – iar Absolutul este auto-crearea, egoismul. Aseitas - aici se aseamănă: existența în sine și pentru sine, An-und-für-sich-Sein. Nu există altă paradigmă pentru Absolut.

Așa se dezvăluie ideea asemănării cu Dumnezeu: Dumnezeu și omul sunt asemănători unul cu celălalt. Nimeni nu se îndoiește de acest lucru: nici poeții greci creduli (cum a subliniat apostolul Pavel), nici scepticii Xenofan, nici Feuerbach, nici Freud și Jung. Dar care dintre ele îl va crea pe celălalt: Dumnezeul omului sau omul lui Dumnezeu? Cine este primar, cine este arhetipul, cine este primordialul și cine este reflectarea? Este suficient să punem întrebarea în acest fel pentru a înlătura nedumerirea omenirii. În întrebarea sa metafizică „de unde și unde?” o persoană se străduiește să reflecte semnificația existentă inițial și ultimul sens al ființei. În întrebarea însăși, în sentimentul său de sine de bază, el este conștient de dependența sa, de condiționarea sa, de non-originalitatea lui.

„Dar dacă sunt atât de minunat,

De unde a venit nu se știe, dar nu aș putea fi eu însumi..."

că omul nu s-a creat pe sine este evident pentru el. Pretenția de a crea Absolutul ar însemna, împreună cu aceasta, pretenția de a crea întreaga lume și pe sine. O astfel de afirmație este o nebunie („vorbirea unui prost în inima lui - nu există Dumnezeu!”). Omul nu se creează pe sine din nimic, ci se găsește creat și întreabă cu uimire:

„Cine m-a chemat cu o putere ostilă Din neant?”

Din adâncurile necunoscute ale ființei, nu am apărut prin propria mea putere și am fost chemat la un scop necunoscut („viață, de ce mi-ai fost dat?”). Acesta este misterul creației, miracolul creației, sentimentul co-creației cu surprinderea ei, din care se naște gândirea, în esență, toată știința, toată filozofia, toată teologia. Aici se află fundamentul adamantian al „argumentului ontotologic”, care constituie marea tradiție a filozofiei ruse. Un argument ontologic este o referire la un fundament ontologic, la un „fundament suficient”, la un fundamentum bonum, pentru că fiecare fenomen este un fenomen bene fundatum (Leibniz). Omul a luat naștere din Absolutul necunoscut, nu poate

exista nicio îndoială, dimpotrivă, aici stă fundamentul de nezdruncinat al tuturor îndoielilor, pentru că nu ne îndoim de fundamentul ființei, ci de cum să gândim și să reprezentăm acest fundament. În ce „idei”, în ce simboluri și hieroglife este mai bine exprimat Absolutul? aceasta este întrebarea, aici este posibilă îndoiala. „Puterea ostilă” m-a chemat din neant, sau iubirea Tatălui pentru fiu?

Toată credința noastră în „Apocalipsa” afirmă doar că în unele simboluri (în „simbolul credinței”), într-un „Cuvânt”, în unele „dogme”, în unele „dogme”, Absolutul este revelat, sau mai bine zis, se dezvăluie puțin, iar în altele este „ascuns și întunecat . Este aceasta o credință deșartă sau una adevărată? Dacă există astfel de „cuvinte” despre Absolut care dezvăluie ceva despre el, atunci aceasta înseamnă că există comensurabilitate între om și Absolut, în ciuda întregii incomensurabilitate dintre ele; dacă Dumnezeu poate spune ceva omului și omul îi poate spune ceva lui Dumnezeu, atunci între ei există un cuvânt comun, un logo comun; sa, comunitate de spirit. Asemănarea cu Dumnezeu este presupoziția esențială a fiecărei religii, a fiecărei revelații, în special a celei adevărate. Dar iată ce este remarcabil: asemănarea cu Dumnezeu este o condiție prealabilă pentru toată cunoașterea, pentru toată știința; căci dacă matematica ar fi divină

Arhitectul nostru al lumii nu avea nimic în comun cu matematica noastră, atunci cunoașterea lumii, cunoașterea astronomică, ar fi pur și simplu imposibilă. Dar asta înseamnă: nici un singur experiment nu ar reuși, nicio tehnică nu ar fi imposibilă, nicio creativitate umană nu ar exista, pentru că arhitectul pământesc nu ar putea construi cu mintea nimic care să stea măcar o clipă în fața Arhitectului Ceresc. . . Creativitatea umană presupune previziune și providență, iar acestea sunt proprietăți divine. Dumnezeu este creatorul, poetul ființei; dar omul este și un creator, un poet al culturii – în măsura în care cultivă, și nu distruge, Edenul creat pentru el. Și dacă posedă poezie imperfectă (deși cu adevărat asemănătoare lui Dumnezeu!), dacă nu posedă previziune și providență absolută și chiar infinitezimală, atunci aceasta doar dovedește că nu este absolut, ci absolut asemănător, nu Dumnezeu, ci o icoană a Divinului. .

*

* *

Asemănarea cu Dumnezeu este condiția de bază pentru înțelegerea esenței omului. Omul este de neconceput în afara problemei Dumnezeu-uman, pentru că el stă în legătură esenţială cu Absolutul, înrădăcinat şi afirmat în el.

Dacă respingem prima soluție a problemei Dumnezeu-uman, soluția „uman-divină”, care explică asemănarea cu dumnezeu spunând că omul Îl creează pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lui, atunci rămânem cu a doua, Dumnezeu-uman. , care afirmă că Dumnezeu creează omul după chipul și asemănarea Sa. Prima decizie este imanentă, o persoană se închide în conștiința sa și îl identifică pe Dumnezeu cu „conceptele” și

„imaginațiile” și fanteziile sale despre Dumnezeu. Considerat în mod constant imanentismul este solipsismul. doar conștiința mea există, lumea este doar „ideea mea” și Dumnezeu este doar „ideea mea”. A doua soluție este transcendența. În fiecare căutare, în fiecare creativitate, în fiecare efort, omul se transcende pe sine. Erosul Absolutului, lupta pentru profunzime și înălțime este transcendență. Omul nu este original și nu este autosuficient; există o ființă care este mai profundă și mai înaltă decât ea. Și totuși el găsește în el însuși reflectarea și pecetea adâncimii și înălțimii supreme. Acesta este punctul de vedere al antropologiei creștine.

Din punctul de vedere al antropologiei patristice, omul este „icoana” Divinului, aceasta este cheia esenței sale misterioase. Dar sensul ei poate fi înțeles doar dacă extindem întreaga structură ierarhică a treptelor

ființă, în care o persoană este țesută și pe care o poartă și o reproduce în sine. În acest sens, Părinții Bisericii numesc o persoană un microcosmos, o lume mică care conține elementele și structura lumii mari, dar care poartă și altceva care depășește limitele a tot ceea ce este natural și cosmic.

Omul este plural, nu poate fi redus la un singur element, la o singură substanță. Materialismul este la fel de fals ca și spiritismul. De asemenea, este imposibil să înțelegem o persoană ca o combinație de două substanțe adiacente, gânditoare și extinse, așa cum face Descartes. Omul este format din trei niveluri ierarhice ascendente de întuneric, suflet și spirit. Sufletul este superior trupului în demnitate și „animă” trupul; spiritul este mai înalt decât trupul și sufletul și „inspiră” trupul și sufletul. Acesta este conceptul Ap. Paul, și este punctul de plecare al antropologiei patristice. Brunner îl consideră punctul de vedere al bunului simț natural, care este mai aproape de adevăr decât orice fel de monism științific.Acest lucru este adevărat, dar numai în sensul că în această împărțire tripartită este dată întreaga structură ierarhică complexă a unei ființe umane. în formă contractată. Pentru a-l dezvolta în întregime, este necesar să se implice întreaga știință modernă a omului: biologie, psihologie, filozofie. Părinții Bisericii au stat întotdeauna la apogeul științei timpului lor; ne-au lăsat moștenire această metodă și noi trebuie să stăm la apogeul științei timpului nostru.

„Corpul” cuprinde nu una, ci două etape ale ființei: el conține în sine procesele fizico-chimice și, pe de altă parte, procesele vieții organice. În lumina descoperirilor psihologice moderne, „sufletul” și-a pierdut simplitatea: nu este epuizat de conștiință, așa cum „spiritul” nu este identic cu conștiința. Există un inconștient-psihic, dar are și două niveluri: inconștientul colectiv și inconștientul individual. Sufletul conștient are și el două niveluri: sufletul animal și spiritualul (spiritul conștient).În sfârșit, nici spiritul conștient nu este culmea ființei umane. Există, de asemenea, o supraconștiință, un Sine supraconștient „profund”, „eu însumi” sau egoism (Selbst).

Astfel, în ființa omului găsim șapte pași ontologici:

1) El este energie fizico-chimică.

2) El este energia „vie”, bios, celula vie.

3) El este o energie psihică, care în profunzimea ei ascunsă formează inconștientul colectiv, ca un general

terenul pe care se dezvoltă și se dezvoltă sufletul individual.

4) El este inconștientul personal, care se sprijină pe fundamentul inconștientului colectiv.

5) El este conștiința, sufletul conștient; și mai presus de toate sufletul non-spiritual, animal, care este definit ca o atitudine egocentrică a conștiinței. Este un suflet ghidat de „interese” ca un calcul al plăcerii și neplăcerii, percepând și evaluând totul doar în raport cu centrul vital al conștiinței.

6) Omul este, în sfârşit, conştiinţă spirituală, spirit, personalitate spirituală, iar în această calitate el este ziditorul şi purtătorul de cultură. Diferența față de conștiința non-spirituală, animală, este că aici atitudinea egocentrică este abandonată. Percepția și evaluarea subiectivă este înlocuită cu una obiectivă. Pentru spirit există nu numai ceea ce este „util” și plăcut pentru conștiința vitală, ci și ceea ce este în sine, adică „obiectiv” valoros și adevărat. (Utilitarismul și etica „intereselor” sunt punctul de vedere al conștiinței animale). Această etapă a conștiinței spirituale la greci, și după ei și la Părinții latini ai Bisericii, se deosebește strict de sufletul non-spiritual, animal, ca logic (verbal) de non-logic („fără cuvinte”), ca abilitatea de a percepe și exprima un cuvânt rațional și sensul său obiectiv. Când Apostolul spune: „judecătorul spiritual al tuturor”, el înseamnă în primul rând această capacitate de judecată obiectivă atotcuprinzătoare, care este inerentă spiritului.

7) Conștiința spirituală, sinele conștient, ego cogitans, personalitatea spirituală ca creator al culturii, nu este, totuși, ultima, cea mai înaltă și mai profundă în ființa umană. Este greu să spun ceva despre această ultimă profunzime, doar că sunt eu însumi, un om „în sine”, egoism. Sinetatea este ultima și cea mai înaltă, a șaptea etapă mistică din ființa omului. Pentru știință, pentru gândirea rațională, este de neatins și de nedemonstrat și, prin urmare, nu poate fi înțeles de psihologie, așa cum a afirmat acum clar Jung. Sinele este metafizic și metapsihic, în toate sensurile există un fel de „meta”, o transcendență finală. Numai Revelația și intuiția mistică indică această profunzime supremă.

În viața practică, în cunoașterea lumii, chiar și în munca creativă a culturii, poate trece complet neobservată.

Prin urmare, aproape constant conștiința însăși, Sinele conștient, spiritul, mintea (νους), personalitatea spirituală, a fost și este considerată a fi treapta cea mai înaltă în structura unei ființe umane.

și ultima expresie a esenței sale. Dar rațiunea și conștiința nu sunt cele mai înalte în om: sinele irațional și supraconștient este cel mai înalt. Este căutat, ghicit și exprimat în limbajul lor ciudat, paradoxal, de marii mistici ai tuturor timpurilor și popoarelor. Simbolul iubit al „inimii” indică această adâncime misterioasă, accesibilă numai lui Dumnezeu („Numai Dumnezeu cunoaște secretul inimii”, spune Biblia). Sinele este „inima cea mai interioară a omului”, ψυπτός τΐ́ς χα,οδιας όίνδρωπος, homo coráis absconditus. Există, așadar, nu numai Deus absconditus, Dumnezeul de neînțeles, ci și homo absconditus, omul de neînțeles; iar în această profunzime divină, de neînțeles, a omului, el îl întâlnește pe Dumnezeu, în adâncul „inimii” (dieu sensible au coeur). Acesta este motivul pentru care misticismul inimii joacă un rol atât de important în experiența creștinismului răsăritean. De aceea Părinții Răsăriteni și în spatele lor pustnicii ruși dau un legământ: să stai cu mintea în inimă; sau: cufundă mintea în adâncul inimii. Aceasta arată că „mintea” nu este ultima profunzime și ultimul punct de sprijin.

Structura ierarhică a omului ne arată că el poartă în sine toate treptele existenței cosmice: el este materie „moartă”, materie vie, organism animat, conștiință animală. Elementele cosmice și viața terestră animală și vegetală sunt conținute în el, îl pătrund și stau cu ea în interacțiune. Omul presupune și conține în sine toate „zilele creației” și toată acea ierarhie cosmică a ființei care se desfășoară în ele. În acest sens, el este un microcosmos, o lume mică conectată cu lumea mare. Dar el este și ceva mai mult: un microtheos, un „mic zeu” asociat cu Marele Dumnezeu. Când creația naturii și a omului este finalizată, începe creativitatea, care emană de la omul însuși, în virtutea faptului că este o personalitate spirituală și libertate. Acesta este ceea ce îl face „semănător cu Dumnezeu”. Al șaselea și al șaptelea pas din ființa unei persoane o ridică deasupra naturii și o plasează în vârful ierarhiei. Și totuși vârful ierarhiei nu a fost încă atins. O persoană simte ceva mai sus de sine, racul căruia îi „sublimează”, în numele căruia acționează și face sacrificii, în numele cărora chiar se sacrifică. Omul însuși este „un altar al Dumnezeului nevăzut”, și găsește acest altar în adâncul sinelui său, ca ultimul cuvânt al „cunoașterii de sine” (γνώβι β'αυτόν), ca ultima înțelepciune a Atenei veșnice. Dumnezeul necunoscut îl scoate din abis și îl ridică la sine. Aceasta este ceea ce i se dezvăluie în întrebarea supremă „de unde și de unde?” Și această producție și erecție (αναγωγή) este trăită de om ca o dublă dependență, ca o creație

și ca o chemare la creativitate (căci o persoană creează în sensul real, nu din capriciu și nu din arbitrar, ci „prin chemare”).

Deci omul nu este nici începutul, nici sfârşitul fiinţei – asta este evident pentru el; nu alfa și nu omega, nu o sursă primară și nu un prototip - el este doar o reflectare. De aceea nu completează ierarhia și nu o fundamentează; nu este „principiul sacru însuși”, deși se află cel mai aproape de el în ierarhia cosmică. Numai aceasta, această conexiune și apropiere inseparabilă, pune problema „asemănării cu Dumnezeu”. Ea nu poate fi considerată în afara structurii ierarhice a omului, în afara ierarhiei cosmice.

Structura ierarhică a unei persoane este nodul tuturor problemelor ființei sale și scopului său. Lăsăm deoparte întreaga complexitate a acestor probleme și ne ocupăm aici doar de problema „imaginei și asemănării”. Care este chipul lui Dumnezeu în om? Nu în trup, desigur, ci în suflet; și nu în sufletul animal, ci în cel rațional: Anima rationalis, minte (*ους), logos, spirit - asta este ceea ce este ca dumnezeiesc în om. Așa este, de la bun început, convingerea generală a Bisericii; așa este, la punctul de plecare, doctrina învățătorilor Bisericii răsăriteni și occidentali. Mintea este ceva frumos, în noi avem ceva care există după chipul Creatorului (Vuuioc cel Mare). Dumnezeu este mintea și omul este mintea, numai din această cauză Dumnezeu s-a putut uni cu omul, ca și cu ceea ce îi este mai asemănător. „Firea minții domnește în ambele”. Dumnezeu este o lumină inteligentă, o lampă a minții, iar mintea umană este luminată din prototipul Luminii (Gregorie Teologul). Chipul lui Dumnezeu este în minte, în spirit, în ceea ce este diferit de natură și se ridică deasupra naturii (Gregorie de Nyssa). Această îndumnezeire a Logosului, a minții, este ceea ce Părinții Răsăriteni au realizat din Atena, păstrată în Bizanț și predată teologiei occidentale; nu, toată știința și cultura occidentală.

Pe de altă parte, asemănarea cu Dumnezeu a omului constă în libertatea sa. Macarie din Egipt afirmă acest lucru cu toată forța și consistența inexorabilă: Nicio ființă naturală nu este liberă – nici soarele, nici luna, nici pământul, nici animalele; dar Dumnezeu este liber și omul este liber: „pentru că ai fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este suveran (αύτεξούσ-.ος) și face ce vrea. Dacă dorește, va trimite, în virtutea puterii sale, pe cei drepți în iad și pe cei păcătoși în împărăția sa. Dar acesta nici nu aprobă, nici nu alege, căci Domnul este drept. De asemenea, tu însuți

puternic, DAR instabil din fire (τρεπτϋς φύσεως), și de aceea, dacă vrei, poți muri, poți huli, otrăvi și ucide și nimeni nu te va opri să faci asta. Dar, pe de altă parte, dacă cineva dorește, poate să asculte de Dumnezeu, să intre pe calea dreptății și să stăpânească peste pofte. Esența divină a libertății în om este prezentată și de Grigore de Nyssa. Constă în a fi nelegat de Forța naturală, în capacitatea de a decide și de a alege din sine (αύτ-έξ-ούσία), din propria esență. În afara libertății nu există minte, pentru că nu există darul discriminării și al judecății.

Adunând ambele momente de spiritualitate împreună, Ioan Damaschinul definește imaginea lui Dumnezeu în om ca minte și libertate. Imaginea lui Dumnezeu nu stă deci pur și simplu „în suflet” (cf. definiția brută a lui Tertulian), ci se află în spirit. El se află în cele mai înalte două trepte ale unei ființe umane (în stânca noastră, treptele 6 și 7). Omul este o personalitate spirituală, conștiință de sine, eu; şi în aceasta el este ca Dumnezeu. Personalitatea spirituală este lumina conștiinței și puterea libertății. Și această „lumină” și această „libertate” nu sunt lucruri și nu substanțe și nu proprietăți ale obiectelor – aceasta este lumina și libertatea mea; mai mult decât atât, sunt eu. Și când o persoană spune: „Eu exist”, el este exact ca Dumnezeu în acest sens, care spune: „Eu sunt cel ce sunt”. A înțelege ceea ce sunt eu înseamnă a înțelege sentimentul meu de Dumnezeu.

Aici trebuie să atingem un alt moment nou, asemănător cu Dumnezeu. Personalitatea omului nu este un spirit detașat, o minte detașată, o libertate detașată. Aceasta ar fi o înțelegere indiană a omului, nu una creștină. În creștinism, personalitatea spirituală este un spirit întrupat, o minte întruchipată, libertate creatoare, libertate de a întruchipa ideile cuiva. Acest lucru este dovedit de poziția ierarhică a spiritului personal în raport cu trupul și sufletul, cu alte cuvinte, în raport cu primii pași ai ființei umane. Spiritul domnește peste nivelurile inferioare ale ființei umane. Și dacă omul, așa cum subliniază Grigore de Nyssa, este un microcosmos și conține toate elementele universului, dacă a fost creat ultimul în ierarhia ființei și, prin urmare, „îmbrățișează orice fel de viață”, atunci acesta este tocmai avantajul său ierarhic. , puterea lui asupra lumii, capacitatea sa de a fi creativ. Spiritul renunțat nu este

1) S. M a c a g i i C o w . 15. Migne PG 34. p. 591. XXIII. Aici este conturat un subiect pentru cercetări viitoare: libertatea este asemănarea ontologică cu dumnezei, iar pr. O, păstrat: sunt chiar în păcat și crimă. Neprihănirea este asemănător etic cu Dumnezeu și poate fi pierdută, deoarece natura noastră este „perversă” și putem abuza de darul libertății.

capabil să guverneze sau să creeze. Faptul că o persoană are un corp prin care este conectată cu cosmosul, cu natura, nu este doar o slăbiciune, ci și o putere a unei persoane. Faptul că este un mineral, o plantă și un animal îi oferă posibilitatea de a intra în contact cu toate nivelurile ființei, de a le înțelege, de a spiritualiza și transforma. Frumusețea minții, spune Grigore de Nyssa, se reflectă în întreaga compoziție umană și „prin intermediul celor mai înalte, ceea ce urmează imediat este împodobit” - așa are loc „sublimarea” ierarhică a Treptelor ființei, Înălțarea LOR (αναγωγή) la cel mai înalt în om și la Cel Atotputernic printr-un om.

Omule, ce duhovnic Vl. Solovyov nu este un înger, constând doar din aripi și un cap, iar acesta este marele său avantaj. Sfântul Grigorie Palama dezvoltă aceeași idee cu toată seriozitatea: omul este creat după chipul lui Dumnezeu într-o măsură mai mare decât îngerii necorporali. De ce este așa? ci pentru că a fost creat să conducă

(îngerii, „mesagerii”, au fost creați pentru a se supune). „În sufletul nostru există o parte dominantă și controlatoare și alta – subordonată și ascultătoare, cumva dorință, aspirație, senzație și orice altceva, stând sub minte, pe care Dumnezeu a subordonat-o minții; iar când suntem ghidați de atracția către păcat, nu ne răzvrătim doar împotriva lui Dumnezeu pantocratorul („Atotputernicul”), ci și împotriva autocratorului nostru inerent („stăpânirea de sine”). Datorită acestui principiu de putere din noi, Dumnezeu ne-a dat stăpânire peste tot pământul. Îngerii, însă, nu au un trup legat de spirit și supus Duhului, de aceea ei nu stăpânesc, ci doar împlinesc voia lui Dumnezeu. Această particularitate a naturii omului, faptul că el include nivelurile inferioare ale ființei, este ceea ce face din libertatea sa libertate creatoare. Iată cum spune Palamas:

„Suntem una dintre toate creaturile, pe lângă esența inteligentă și logică, avem și una senzuală. Senzualul, legat de Logos, creează o varietate de științe și arte și înțelegeri, creează și capacitatea de a cultiva (cultiva) câmpuri, de a construi case și, în general, de a crea din inexistent (deși nu din nimic complet - pentru numai Dumnezeu). poate face asta) . Și toate acestea sunt date numai oamenilor. Și deși nimic din ceea ce este creat de Dumnezeu nu piere și nu ia naștere de la sine, totuși, în comparație unul cu altul, prin noi primește o altă formă. Iar cuvântul invizibil al minții nu numai că subjugă mișcarea aerului și devine o senzație de auz, ci poate fi chiar scris și poate fi văzut în trup și prin trup; Dumnezeu a dat toate acestea numai oamenilor, de dragul credinței, realizând trupul

ridicarea şi apariţia Logosului suprem. Nimic ca asta nu li se întâmplă vreodată îngerilor.

Am citat acest loc minunat, pentru că aici este dată întreaga filozofie ortodoxă a culturii, filosofia creativității, care predetermina complet direcția în care se mișcă acum gândul lui N. A. Berdyaev. Și se bazează pe ideea asemănării cu Dumnezeu: dacă Dumnezeu este Creatorul, atunci omul este creatorul, „poetul” culturii. Dar o persoană nu creează absolut, nu inițial, nu din nimic, el doar „formează” din elementele inferioare, ridicându-se la cele mai înalte și întruchipând ceea ce i se „da de sus”. Dacă Dumnezeu se întrupează, atunci se întrupează și omul, căci fiecare cuvânt rostit (logos) este întruchiparea sensului, iar toată cultura, cu tehnica ei, cu științele și artele ei, este un spirit întrupat, o înțelepciune întruchipată a omului, existentă „în chipul şi asemănarea” Înţelepciunii divine.

Deci, să ne întrebăm încă o dată: ce anume într-o persoană este demn (œ?coç) să fie numit chipul și asemănarea lui Dumnezeu, „icoana” Divinului? Unde se află demnitatea lui umană? Răspunsul va fi următorul: o persoană spirituală are această demnitate, ea este „prețioasă înaintea lui Dumnezeu”, ca chip și asemănare a Lui. Toți marii Părinți ai Bisericii ajung la acest rezultat, dar nu toți dezvăluie cu aceeași profunzime bogăția axiologică inerentă personalității, eului.

A spune că personalitatea divină a omului este pur și simplu sufletul, așa cum spune Tertulian, înseamnă a nu spune aproape nimic; a spune că această persoană este „un animal rațional”, așa cum spune Toma d’Aquino după Aristotel, înseamnă a spune un loc comun (în care, totuși, structura ierarhică a omului este conturată pe scurt). A spune că o personalitate asemănătoare unui zeu este inteligență, libertate, creativitate, putere asupra forțelor inferioare ale naturii înseamnă a înțelege ceva esențial în personalitate, dar în niciun caz a-i epuiza bogățiile, a nu-i înțelege secretul. În sensul acestei ultime înțelegeri, Grigore de Nyssa se ridică poate mai presus de toate. Imaginea lui Dumnezeu în personalitate primește de la el cel mai larg, direct înțeles atotcuprinzător. Astfel, în primul rând, omul este capabil să iubească și în aceasta se află asemănarea ei cu Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire și omul este iubire. Acolo unde nu există iubire, acolo toate trăsăturile chipului lui Dumnezeu sunt distorsionate. În plus, personalitatea luptă pentru nemurire și în aceasta există o asemănare cu zeul, pentru că nemurirea unei persoane este legată de eternitatea lui Dumnezeu. Dar toate acestea ma-

2) Turma de Pala in ae. Fizică, teologie, morală etc. cap. 62. 63. Grozav. PG vol. 150. p. 1166,1167.

iată: „chipul lui Dumnezeu în om ar trebui recunoscut ca tot ceea ce reflectă perfecțiunile divine, adică întreaga totalitate a lucrurilor bune încorporate în natura umană”. Afinitatea cu Dumnezeu constă în faptul că o persoană este „împodobită cu viață și logos și înțelepciune și cu toate valorile frumoase și divine”. Și toată această bogăție de personalitate, spune Grigore de Nyssky, este exprimată în cartea Genezei într-un singur cuvânt cuprinzător: creat după chipul lui Dumnezeu. De aceea asemănarea lui Dumnezeu este universală, „dulce și nu constă într-o singură trăsătură”).

Nu trebuie să fii surprins că imaginea lui Dumnezeu în om, pe măsură ce ne uităm în ea, crește până la infinit și, prin urmare, își pierde certitudinea. La urma urmei, prototipul său este însăși Zeitatea, Absolutul însuși în toată infinititatea sa, în toată inepuizabilitatea potențialităților sale. Iar personalitatea este asemănătoare lui Dumnezeu tocmai în asta: este o unitate (monadă), care cuprinde „întreaga lume plină de infinit” (Leibnitz). Personalitatea este indefinibilă prin Sistemul de Concepte. Ultimul secret al personalității nu este exprimat în ele. Singura modalitate de a răspunde la întrebarea, ce este o persoană, este să spui: persoana respectivă sunt eu însumi. Dar a înțelege ce este „eu însumi” înseamnă a înțelege incomprehensibilitatea cuiva. Nu este atât de ușor să simți că există un ultim mister al personalității; și este deosebit de dificil să-l găsești în „sine”. Suntem confuzi de termeni precum „cunoaștere de sine” și „conștiință de sine”. Cunoașterea și conștiința par a fi subiectul care mă face propriul meu obiect. Dar tocmai asta este imposibil. Cunoașterea și conștiința mea îmi aparțin, dar eu însumi nu le aparțin, ele sunt „aparținările”, uneltele mele, funcțiile mele, pe care eu însumi sunt departe de a fi epuizate. Identificarea mea cu „conștiința mea de sine” și „cunoașterea de sine” a fost complet

distrusă în psihologia modernă. Pe lângă conștiința mea, există și inconștientul meu, pe lângă cunoașterea mea, există și incognoscibilitatea mea. „Eu însumi” mă ridic deasupra tuturor acestor contrarii, le transcend și, prin urmare, sunt o superstiție. Dacă „eu însumi” scap întotdeauna de orice recunoaștere și conștientizare, atunci acesta este avantajul meu, și nu dezavantajul meu: există ceva în mine care depășește orice cunoaștere, iar acest exces de mister constituie o măreție deosebită a inexpugnabilității. „Dumnezeu trăiește în lumea inabordabilă”, dar o persoană, în adâncurile sale, descoperă „lumina inabordabilă”. În acest co-

3) Vezi G. V. Florovsky. Părinții răsăriteni ai secolului al IV-lea. Paris 1931. pp. 157-159.

stă ultimul și cel mai înalt moment mistic al asemănării lui cu zeul. Dumnezeu este transcendent și eu însumi sunt transcendent; Dumnezeu este ascuns și eu însumi sunt ascuns; există deus absconditus și există homo absconditus. Există o teologie negativă care indică misterul suprem al Divinității; trebuie să existe şi o antropologie negativă care să indice misterul omului însuşi 4 5).

Acest moment mistic cel mai înalt al asemănării cu Dumnezeu a fost formulat cu toată distincția de către acel părinte al Bisericii, care l-a înălțat pe om mai presus de toate în „asemănarea lui cu Dumnezeu”, și anume, Grigore de Nyssa. El argumentează astfel: imaginea trebuie să aibă în sine toate trăsăturile esențiale ale prototipului; dar pentru Dumnezeu incomprehensibilitatea esenței sale este esențială, aceasta ar trebui să se reflecte în incomprehensibilitatea omului însuși, ca imagine a Divinului. „Cine a cunoscut mintea Domnului?” zice Apostolul; „Voi adăuga la aceasta”, spune Grigore de Nyssa, „cine și-a înțeles propria minte?” Misterul și incomprehensibilitatea unei personalități „inteligente” constă în diversitatea ei complexă (πολυβύνθετος) ȘI ÎMPREUNĂ CU ÎNTUNEREA ÎN SIMPLICITATE ȘI „INCONSETENȚĂ” (άπλοϋςχαί „σύνθετος) a ultimei sale stva. Aici stă asemănarea în incomprehensibilitate: „firea noastră spirituală, existentă după chipul Creatorului, eludează înțelegerea și în aceasta are o asemănare deplină cu ceea ce se află deasupra noastră; În neînțelesul de sine (τω hab' εαυτόν άγνιόστω), dezvăluind amprenta naturii inexpugnabile» 6).

*

* *

Unde se află asemănarea cu Dumnezeu a omului în structura sa ontologică? Ce este ca dumnezeiesc în ființa umană? Răspunsul obișnuit ia al șaselea pas al schemei noastre, ia persoana spirituală ca inteligență și libertate și spune: iată asemănarea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este și spirit și, de asemenea, persoană. De obicei, al șaptelea pas nu este observat. Este cunoscut doar misticilor și filosofilor mistici. Lossky subliniază pe bună dreptate în ultima sa lucrare că egoismul (das Selbst) în mine și în Divin este înțeles doar de intuiția mistică. Upanishadele și Plotin sunt bine conștienți de

sinele transcendent în toată asemănarea lui ontologică cu zeul și incomprehensibilitatea, dar au un simț slab al personalității și, prin urmare, eul omului și Divinul amenință să se contopească ·).

4) Exemplul clasic este acesta: Brihadar. sus. cu ultimul ei „iѣt, iѣt” (neti, neti).

5) S. Greg o g i us Nyssenus. De hominis officio. Capac. XI. Minne. PGTI p. 155.

6) În acest privitor de lume. iar treptele inferioare ale vieții în esența iluzoriei și, prin urmare, persoana vie și întruchipată este iluzorie. Numai Unul și Mintea sunt reale.

În creștinism, personalitatea este cea mai înaltă valoare, iar personalitățile nu se contopesc, ci se opun, chiar și personalitatea lui Dumnezeu și a omului. Prin urmare, este posibil, desigur, să punem centrul de greutate al „asemănării cu Dumnezeu” în conceptul de personalitate, așa cum face Nesmelov, de exemplu, cu toată forța și consistența. Singura problemă este că personalitatea nu este un concept și, dacă o luăm doar la a șasea etapă, precum mintea și libertatea, atunci vom înțelege doar ceea ce este relativ înțeles, „inteligibil” în el și neînțeles din el, constituind doar centrul de greutate, alunecă departe de noi.

Al șaselea pas este de înțeles doar prin al șaptelea, personalitatea doar prin sine, căci personalitatea nu este „cineva” și nu „ceva”, este, în primul rând, eu însumi. Acesta este ultimul cuvânt despre personalitate, iar acest cuvânt indică TS, care este inexprimabil în cuvântul și în conceptul care „este înțeles în tăcere”.

Eu, ca centru al conștiinței, ca ego cogitans, ca „Gândesc, vreau, aleg” (Descartes), ca „Das „Ich denke”, das alle meine Vorstellungen begleitet” (Kant) – nu este ultima profunzime de personalitate. Cine dorește să păstreze termenul „eu” pentru acesta din urmă trebuie să adauge și „eu profund”. Dar eu nu sunt ceva profund și ultim, pentru că conștiința nu este nici profundă, nici ultimă. În această expresie „eu însumi” – auto-ealitate este ultimul cuvânt, iar „eu” este doar penultimul, iar aici raportul dintre pașii 6 și 7 este corect exprimat. Aici stă justificarea pentru care evidențiază al 7-lea pas ca fiind unul independent și de ce adoptăm termenul „selfhood” pentru el, Selbst, αύτός: deasupra conștiinței se ridică supraconștiința.

Când spunem „eu”, mereu ne opunem „nu eu”, ne opunem „tu, el, ei, ea”. Eu sunt opoziție și comparație, este relație. Și, prin urmare, nu exprimă ceea ce este dincolo de toate „juxtapozițiile”, care nu este relativ, ci necondiționat. Când spunem „eu, tu, el”, nu atingem ultima profunzime a personalității; numai când spunem „eu însumi, tu însuți, el însuși”, arătăm spre acesta din urmă, care constituie nucleul cel mai interior al personalității, care nu este relativ, ci necondiționat în ea, care nu este epuizat de nicio comparație și opoziție, dar se

ridică deasupra lor, ca ultima unitate a „monadei” ca coincidentia oppositorum.

Nu este o descoperire mică să simți ce se ascunde în spatele acestui „eu însumi”, iar uneori este trăit ca cea mai profundă uimire; dar o descoperire și mai mare este să simți că el este și el însuși. În esență, numai iubirea dezvăluie personalitatea altcuiva dacă este iubită „ca pe tine însuți”. Pascal a exprimat acest lucru cu tot geniul inimii sale:

dacă iubim frumusețea unei persoane sau spiritul său, asta nu înseamnă că o iubim. Frumusețea poate dispărea, memoria și strălucirea minții pot dispărea, dar dragostea adevărată, dragostea pentru sine nu va trece. Deci el însuși nu este în trup, nici în suflet, nici în minte. Unde este el? întreabă Pascal. Și toată mistica mondială, biblică, evanghelică și indiană, răspunde: în inimă. Inima este un simbol pentru exprimarea centrului suprem, ascuns al personalității, „nucleul” ei. Sinele este „inima cea mai interioară a omului”. Acest simbol rămâne cel mai bun și pentru că înseamnă iubire, ca energie principală, originală și cea mai înaltă a sinelui, ca radiație centrală.7)

Inima este mai centrală decât „mintea”, pentru că mintea este în inimă, iar nu inima în minte. Și inima este mai centrală decât libertatea și acțiunea, pentru că toate actele se nasc în inimă. Libertatea mea îmi aparține și nu aparțin unei libertăți fără chip. Sunt liber când simt: eu însumi m-am hotărât, mi-am dorit-o, mi-am împlinit-o, am iubit-o însumi 8 9). Liber este ceea ce vine din adâncurile egoismului, din acest fundament cel mai profund al existenței mele (αύτ-εξ-ούσία), și deloc din „nimic”. Și sunt cu adevărat liber doar atunci când cunosc, creez și contemplez ceea ce iubesc cel mai mult, și nu atunci când „ceea ce urăsc, fac”, pentru că iubirea este expresia cea mai deplină a mea.

Inima este un simbol al centrului emoțional, iar emoția, sentimentul, este prima mișcare a ființei vii și împreună cu ea ultimul cuvânt’): nu „ conștiință de sine” și nu „creare de sine” (nu Socrate și nu Fichte) exprimă ultima profunzime a egoismului, ci sentimentul de sine”, iar Kant este mai inteligent decât toți atunci când spune că o persoană „în sine” (als Wesen an sich selbst) nu este cuprinsă de nicio cunoaștere, nu este un obiect fie al experienței exterioare, fie interioare, doar sentimentul îl mărturisește, „nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff” (Cp. Proleg. §§ 46-49). Și dacă Pascal are dreptate că „cunoaștem adevărul nu numai cu mintea, ci și cu inima noastră”, atunci aceasta se referă în primul rând la adevărul propriei noastre ființe. Multe ne sunt închise,

7) Acesta este adevărul etern al Erosului platonic și chiar al libidoului, noi ca energie principală a sinelui.

8) Aceasta este ideea corectă a opoziției lui Kant între „autonomie” și „heteronomie”. Numai restrângerea sinelui prin lege, nomos este

greșită: legea nu este niciodată identică cu sine, ci i se opune întotdeauna și o leagă; „incomod” pentru i.e.

9) Așa spune școala predominant rusă de psihologie. Vezi, de exemplu, V. V. Zenkovsky. cauzalitate mentală.

când uităm că sentimentul este mijlocul celei mai profunde înțelegeri, când ne încredem exclusiv în explorările minții, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire (Pascal):

„Dar după ce a disprețuit sentimentul, a avut încredere în minte. Am intrat în forfota cercetării,

Și inima naturii i-a fost închisă Și nu există profeții pe pământ!

Aici se află ceva prețuit în poezia rusă, în filosofia rusă, în psihologia rusă, legat de legământul bătrânilor: să stai cu mintea în inimă. Prin urmare, Pascal cu „logica sa a inimii” este mai aproape de noi decât corectarea lui Descartes și Baratynsky: amo ergo sum.

Profunzimea misterioasă a sinelui este cuprinsă în sentimentul de sine și în sentimentul pentru sinele altcuiva. Dar acesta este un sentiment mistic aparte (intuiția mistică, așa cum spune Lossky), și oricine este lipsit de acest sentiment este cufundat în „nesimțirea pietrificată”, el, așa cum spunea, „nu are inimă” și nu-și iubește nici aproapele, nici aproapele. el însuși, nici măcar nu bănuiește despre ceea ce este el însuși; căci inima este ghicită numai de inimă și, în plus, de o „inimă curată”, adică curățată de tot ceea ce nu este ea însăși în adâncul ei curat. O astfel de inimă, și numai așa, cunoaște acest sentiment special: fericirea de a vedea – a-l vedea pe Dumnezeu și a-ți vedea aproapele în asemănarea lui cu Dumnezeu. Asemănarea cu Dumnezeu a iubirii, cu simbolul ei „inima”, ne indică mai bine profunzimea supremă a sinelui decât asemănarea cu Dumnezeu a minții sau chiar asemănarea cu Dumnezeu a libertății creatoare. Ultimul pas al unei ființe umane (al șaptelea) nu este nici o persoană care cunoaște, nici o persoană care acționează, este „inima cea mai interioară a unei persoane”. Aici se află ultima profunzime și „asemănarea absolută” a omului: omul este egoism, iar Absolutul este egoism.

Filosofia a definit întotdeauna Absolutul ca fiind ceea ce există „în sine” și „în sine”. Dorind să evite definirea Absolutului ca persoană, ea a fost forțată să definească Absolutul ca un sine, quod in se est et per se concipitur (Spinoza). Dar acesta este nucleul cel mai interior al personalității. Personalitatea există „în și prin ea însăși”.

*

* *

Când deschidem treptele a șasea și a șaptelea din structura ierarhică a ființei noastre, ne întâlnim cu o ființă cu totul nouă, cu noi

categorii ontologice care ne ridică fundamental deasupra tuturor celor inferioare care construiesc „regatul naturii”. Pentru

sufletul animal, cu conștiința și subconștiința sa, cu condiționarea sa corporală, cu organismul și materia sa, se raportează în primul rând la natură, la cosmos. Dimpotrivă, personalitatea, egoismul este „spirit”, ființă spirituală și nu ființă naturală. Filosofia recunoaște acest lucru la fel de mult ca și religia. Biblia susține punctul de vedere că natura este creată într-un mod fundamental diferit de spiritul omului. Sufletul animal este creat de Dumnezeu în natură și prin natură, dar sufletul spiritual al unei persoane, care îl face persoană, nu este de fapt creat, ci este dăruit prin propria suflare a Divinului: „Și Domnul Dumnezeu a creat omul din praful pământului și a suflat în fața lui suflare de viață.” (Gen. 2:7 Compară cu 1:20 și I:24). Astfel, omul primește suflarea Divinului și prin aceasta devine o persoană vie, și nu o mască, primește donum superadditum naturae, o carismă specială de a fi persoană, un har deosebit.

Acest element de necreare, supracreatura în om, îl subliniază Părinții Răsăriteni cu mare forță și curaj. Iată cum spune Grigorie Teologul:

„Cuvântul lui Dumnezeu, după ce a luat o parte din pământul nou creat, mi-a format chipul cu mâini nemuritoare și i-a dedicat viața, pentru că a trimis un spirit în el, care este un curent al Divinității invizibile.” În alte locuri, el numește direct sufletul uman „suflarea lui Dumnezeu” și chiar „o particulă a Divinului”. Aici se află „asemănarea” necreată sau asemănarea necreatului în om. Vasile cel Mare, în explicația lui Shestodnev, subliniază în mod special că omul a fost creat altfel decât întreaga lume, a fost creat „pentru viața spirituală” și pentru aceasta primește de la Dumnezeu un donum superadditum special: în omul creat Dumnezeu „a investit ceva din propriul său har, astfel încât omul prin asemănător să cunoască asemenea. Cu alte cuvinte, în creat există ceva necreat. Urmându-și fratele și mentorul, Grigore de Nyssa susține că în însăși „natura” unei persoane, în esența sa, există ceva „super-lumesc”, dăruit direct de Dumnezeu, precum carisma, și în esența ei „înrudită” cu Dumnezeu: viața este investită în praf pământesc prin propria sa suflare divină, „astfel încât pământenul să fie înălțat cu Divinul și un singur har să treacă în mod egal prin toată creația, cu dizolvarea naturii cu Natura transcendentă”. „Pentru a deveni părtaș cu Dumnezeu, este necesar ca în natura celui care se împărtășește să existe ceva asemănător cu ceea ce se împărtășește” 10).

10) Vezi G. F. Florovsky. Părinții răsăriteni ai secolului al IV-lea. Paris 1931. pp. 157,-67-99.

Această moștenire a Capadocienilor este păstrată și trăiește în viziunea rusă asupra lumii, în teologia rusă, în Nesmlov, acum în pr.

Serghei Bulgakov. În Occident, este reținut de mistici, de exemplu. Ekkehardt, ca și Fuenklein-ul lui. Dar, în general, teologia occidentală afirmă în mod predominant ideea de creație a omului, în aceasta este patosul său, mai ales și se poate spune în întregime - patosul barthianismului modern. Este necesar, desigur, să recunoaștem corectitudinea acestei afirmații și chiar corectitudinea acestui patos al auto-înjosirii. Dar ideea este că „asemănarea cu Dumnezeu” confirmă corectitudinea afirmației opuse și patosul opus. În om există și necreate și este exprimată în Scriptură cu atâta putere încât nicio interpretare nu o poate slăbi: „Toți sunteți dumnezei și fii ai Celui Prea Înalt”, spune Hristos, confirmând cuvintele Vechiului Testament; dar „zei” înseamnă ființe necreate, „fii” înseamnă „născut, nu creați”. Apostolul spune că suntem o rasă divină, ceea ce înseamnă că în ființa noastră există o divinitate „înnăscută”. Și acestea nu sunt texte izolate: ideea fiului lui Dumnezeu și a bărbăției lui Dumnezeu este esențială pentru creștinism. Dacă suntem copii și fii, și nu sclavi, atunci avem în noi „naștere, necreare”. Dacă este dat „prin har”, atunci este cu atât mai divin.

Ne confruntăm cu o adevărată antinomie: omul este creat și necreat. Aceasta este toată uimirea, toată paradoxalitatea unei ființe umane. Marii părinți ai Bisericii o recunosc clar: omul este „împreună ceresc și pământesc, o creație uimitoare – creată de Dumnezeu”. „Omul este o făptură, dar are porunca să devină zeu” (Marele Teolog. Vasile cel Mare). „Dumnezeu creat” este, desigur, o antinomie perfectă; chiar și „zeu” cu o literă mică este deja o antinomie; iar „Dumnezeu prin har” este o antinomie, pentru că indică dependența de altul, în timp ce „Dumnezeu” este tocmai o ființă independentă.

Iar marii poeți, acești „părinți ai înțelepciunii” sunt conștienți de antinomia omului:

"Sunt un rege, sunt un sclav, sunt un vierme, sunt un zeu!" antinomia care stă la baza întregii sale vieți și destin, toate suișurile și coborâșurile lui:

„Și mă repez, oftat înaripat, Între pământ și cer!”

Orice teologie care afirmă o teză sau o anteză unilaterală nu înțelege că conceptele finale sau adâncimile misterioase sunt întotdeauna dialectice. În raport cu imaginea şi asemănarea teologiei „dialectice” a lui Barth

este mai ales non-dialectică: pur și simplu afirmă teza creației și păcătoșeniei omului și neagă antiteza.

Între timp, gândirea rusă este în mod clar conștientă de antinomia creatului și a necreării în însăși esența omului și, mai mult, independent de cădere. Nesmelov, de exemplu, exprimă această antinomie după cum urmează: pe de o parte, o persoană este un lucru simplu în lume, un organism animat spațio-temporal, un grăunte de nisip în univers, condiționat în întregime și nu liber și nu. valoros de sine;

dar, pe de altă parte, el este o personalitate liberă, ca valoare în sine, ca cauză fundamentală și țel ultim al tuturor actelor sale, ca absolut al lui. În primul sens, omul este o „făptură"; în al doilea, el este asemănător unui zeu și, parcă, necreat. Personalitatea creată este o contradicție. Nesmelov spune, însă, că personalitatea unei persoane este „ideală", trebuie doar să fie o persoană, trebuie să fie cauza principală și scopul final al acțiunilor sale (am putea spune cu „stăpânire de sine"), dar de fapt el nu este niciodată. Personalitatea este ceva necondiționat și absolut și numai Dumnezeu este personalitatea reală, completă. Omul este conștient de sine ca „imaginea și asemănarea" personalității absolute, care îi stă mereu în fața lui ca un prototip. Antinomia nu se rezolvă aici, ci capătă această formă: o persoană este și nu este o personalitate adevărată.

În viziunea despre lume a lui N. A. Berdyaev, esența personalității, umană și divină, este libertatea. Dar libertatea creaturilor este o contradicție. Prin urmare, în om există atât un principiu creat, cât și unul necreat. pr. Serghei Bulgakov în sistemul său teologic. Trebuie să admitem că adâncirea acestei antinomii este incomparabil mai importantă decât strădania lașă de a se apuca de soluții ușoare și imaginare. Prima ne aduce la înțelegerea misterului creației; al doilea ne închide acest secret.

În primul rând, este important să înțelegem misterul creației din nimic. Nu are analogi în lumea creativității umane. Creația nu este realizarea de lucruri. Care este sensul filozofic al ideii de „creatură" și creație? Putem schița următoarele momente de creație:

1) creatul reapare din neant (geneza); necreatul este necreatul, existentul etern.

2) Creatul este dependent de altul („Nu aș putea fi eu însumi"); necreatul este independent, necondiționat, autoexistent. Creația este justificată

vanitate în ceva, non-originalitate. Necreatul este temelia, începutul.

3) Creatura este străină pentru Creator. Creația nu ar putea fi (contingentă), iar în acest sens este un produs al libertății pure a Creatorului.

Pe toată linia acestor concepte, sunt conștient de „creatura" mea în sensul dependenței, apariției, alterității și totuși sunt conștient și de independența mea, eternitatea, nu alteritatea, ci rudenia cu Divinul, sunt conștient a „asemănării mele cu Dumnezeu". Cine spune „Eu sunt doar o făptură" este imediat și în această conștiință de sine deja „nu doar o făptură", căci se transcende pe sine; cine spune „Sunt finit" a ieșit deja în infinit, pentru că a transcendet la altul. Această capacitate de a transcende este asemănătoare lui Dumnezeu la om, pentru că Dumnezeu este transcendentul. Faptul că această abilitate nu este absolută îl face doar „semănător cu Dumnezeu", dar nu și pe

Dumnezeu. Întreaga antinomie constă în „asemănarea lui Dumnezeu”, căci nimic nu este ca Dumnezeu.

Depășirea creaturii, îndumnezeirea este ideea principală a creștinismului („omul este o făptură, dar are porunca să devină Dumnezeu”), dar această idee presupune antinomia creaturii, ceva în om și chiar în Dumnezeu care nu se împacă cu simpla „creatura”, ceea ce o contrazice. Omul spune: Sunt infinit de imperfect; iar Dumnezeu spune: „fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit” (această zicală conține un postulat absolut paradoxal de depășire a finitudinii și a „făpturii”). Omul spune: Sunt vierme și sclav; dar Hristos spune: toţi sunteţi dumnezei şi fii ai Celui Prea Înalt. Într-un cuvânt: în om există potențialul de perfecțiune, potențialul de îndumnezeire, potențialul de a fi fiu al lui Dumnezeu. Și această potență este miloasă și necreată și divină. Și tocmai în ea constă rezoluția antinomiei creaturii. Căci creatura este antinomică și numai prin urmare trebuie depășită prin îndumnezeire. „Dumnezeu să fie totul în toți”; „Vie Împărăția Ta”, „fii sfinți așa cum sunt eu sfânt” – aici se află depășirea antinomiei creaturii. Dar trebuie admis deschis că aceasta nu este soluția logică a antinomiei. Și antinomia în sine este tragedia vie a omului, și nu problema logică a combinării conceptelor. Soluția ei este promisiunea Împărăției lui Dumnezeu, promisiunea îndumnezeirii și sfințeniei, pe care nu o putem gândi în categorii, ci doar în simboluri. Ce se înțelege prin „porunca de a deveni zeu” nu înțelegem; cu atât mai puţin înţelegem ce ar putea însemna îndeplinirea acestei porunci. Ce se va întâmpla cu noi când „Dumnezeu va fi totul în toate?” Ce se va întâmpla cu noi când vom deveni fiii și prietenii Lui? La urma urmei, „si-

„noi” nu suntem deloc „altfel-naturali”, fiii nu sunt deloc întâmplători, sunt ca Tatăl în libertate, în demnitatea persoanei și în slavă.

Fiiul divin și adopția este singurul simbol care indică soluția antinomiei personalității create. Pentru că o persoană nu poate fi creată de o altă persoană, ea poate fi născută doar de o altă persoană. Atâta timp cât o persoană este „doar o creatură” - ea nu este încă o persoană (parțial o persoană, parțial nu o persoană), pentru a deveni o persoană deplină, trebuie să fii „născut din nou”. Nașterea spirituală este și „naștere” și nu creație. În „creatură” există un astfel de moment care trebuie păstrat: aceasta este apariția și dependența; iar acest moment este pe deplin păstrat în calitatea de fiu lui Dumnezeu. Și, în același timp, fiul este o dependență liberă de Tatăl; el este o personalitate, încredere în sine. Această decizie este singura de acest fel, doar că noi nu înțelegem misterul fiului lui Dumnezeu. Simbolul rămâne enigmatic și și mai enigmatic este adopția și „nașterea nouă”, a doua naștere. Cu toate acestea, pentru inimă, sentiment, supraconștiință, aceste simboluri vorbesc infinit de mult 11).

Un alt aspect important trebuie luat în considerare aici. Tot ce este enigmatic și misterios este antinomic; altfel nu avem enigmaticul, ci doar „necunoscutul”. Creația și creatura sunt misterioase și

antinomice. În același timp, antinomia creaturii este mult mai profundă decât am arătat până acum. Este antinomia Absolutului în raportul său cu relativul. Aceasta este antinomia antică a lui Parmenide, Heraclit și Parmenidei lui Platon. Ea poate fi formulată astfel: 1) există doar eternul și neschimbatorul; trecătorul și schimbătorul nu există, iar 2) există doar trecător și schimbător „totul curge”; eternul și neschimbătorul nu există. Această antinomie este prezentă în întregime în știința modernă, în filozofie și în teologia mistică. Dacă totul este întemeiat în Absolut, atunci în esență există doar Absolutul, numai Dumnezeu și nu lumea. Dacă lumea există într-adevăr și pe deplin, atunci Absolutul stă lângă ea, în relație cu ea, și el însuși devine o relație.

11) Când Adam este creat pentru prima dată de Dumnezeu, el este simultan adoptat sau născut din Dumnezeu, spune Sf. Afana-siy. Iar teologia catolică, care cu toată forța ei indică „făptura” omului, înțelege că persoana nu poate fi înțeleasă ca „creatură” pură: este legată de Dumnezeu, „so dass ihr Ursprung ans Goti r e 1 ativ ais eine Zeugung aus Gott bezeichnet ver den kann ". Scheeben. Dogmatikă. Il Bd. frb. S. 126.

activ, nu I2 absolut). Această antinomie nu se remarcă doar pentru că ne lipsește acum dialectica Absolutului. Ea trebuie căutată în Parmenidele lui Platon, în Proclus și în Părinții Răsăriteni ai Bisericii, mai ales în Dionisie Areopagitul.

Cum poate „creatul” să stea cot la cot cu eternul și cu Divinul? Care este sensul și soarta acestei fundații? Cu cât teologia rațională spune despre asta, cu atât înțelegem mai puțin. De ce perfectul creează imperfectul? Ce drept de a fi are imperfectul înaintea perfectului? Iată miracolul absolutului relativ, miracolul lui Dumnezeu și al lumii – la fel de miraculos în „creație” și în „îndumnezeire”. Acum, dacă omul este un microtheos și un microcosmos, un mic zeu și o lume mică, atunci el conține și experimentează acest miracol al creației în sine. Tocmai datorită „asemănării lui cu Dumnezeu” o persoană vede în sine toată ciudata incompatibilitate a relativului absolut, incompatibilitatea „viermelui și a lui Dumnezeu” și, în același timp, combinația lor neîndoielnică! O adevărată coincidentia oppositorum: fiecare sine este asemănător unui zeu, fiecare sine trăiește „în spatele zidului unității contrariilor” 13).

Oricine se cufundă în dialectica misterioasă a teologiei negative (de exemplu, Dionisie Areopagitul), este ușor de observat că Absolutul este desemnat în principal antinomic și acesta este misterul său. „Trăiește în spatele zidului unității contrariilor”. (Nicola din Cusa). Dar asta înseamnă că în Absolut legea contradicției nu funcționează: legea contradicției este obiectivă, spune: A este A, nu B; dar Absolutul nu este un obiect, nu este „ceva”, nu este A sau B. Prin urmare, în el legea contradicției își pierde sensul. Dar, atunci, egoismul nostru, în asemănarea sa absolută, stă de cealaltă parte a legii contradicției. „Logica inimii” nu este logica aristotelică; este „contradictorie” şi dialectică. Lossky a exprimat o idee înrudită și ar trebui să fie luată

în considerare atunci când se încearcă rezolvarea logică a antinomiei creatității și necreatului.

12) Deus est vox relativa (Newton). Numele Dumnezeu este un nume relativ, ca și numele Domn (Gregorie Teologul). Cum poate fi Dumnezeu și Absolut și relativ în același timp - aceasta este întreaga antinomie.

13) Această idee a fost formulată cu toată acuratețea de către Serghei Bulgakov în cartea sa „Lumina serii niciodată” (Moscova, 1917): „omul, ca o icoană vie a Divinului, este această lume-Dumnezeu, absolut relativă”. (Vezi pagina 179).

Antinomia creaturii este adesea confundată cu antinomia păcatului. Dar aceasta este o problemă complet diferită. Soarta „Imaginei lui Dumnezeu” în păcat și cădere va fi subiectul unui eseu independent.

B. Vysheslavtsev.

DUHUL MARELE INCHIZITOR (Cu privire la decretul Mitropolitului Serghie de condamnare a părerilor teologice ale părintelui S. Bulgakov).

„Principii popoarelor stăpânesc peste ele și nobilii stăpânesc peste ele, dar să nu fie așa între voi” (Matei, cap. 20, 25).

„Nu suntem cu tine, dar cu n și m, iată secretul nostru.”

Dostoievski „Legenda Marelui Inchizitor”

Decretul Mitropolitului Serghii de condamnare a părerilor pr. Sergius Bulgakov are un sens mult mai larg decât disputa despre Sofia. Este atinsă soarta gândirii religioase rusești, se pune problema libertății de conștiință și însăși posibilitatea gândirii în Ortodoxie. Există dreptul la glorie, o religie a libertății spiritului sau o temniță inchizițională? Întrucât mitropolitul Serghie recunoaște evident, în spatele lui și în spatele Sinodului său, o infailibilitate care depășește infailibilitatea papală, și vrea să introducă practica catolică a indexului, atunci vorbim despre ce este Ortodoxia. ■ Sensul decretului de condamnare a pr. S. Bulgakov, nu este doar foarte compromis, ci și complet anulat de faptul că M. Sergiy îl cărți pe pr. S. Bulgakov nu a citit și a făcut judecata pe baza raportului unui anumit oraș al lui Stavrovsky și a mesajelor frăției Fotievsky, adică pe baza unui denunț. Dacă, în literatura științifică sau filozofică, se judecă opiniile oricărui autor fără a-i citi cărțile, atunci aceasta se numește necinste și este condamnată moral. Dar în literatură, administrativ-conducătorul-

oficial, fie că e vorba de biserică sau de stat, se bazează prea des pe denunțuri” și mărturii de spionaj, iar etica de acolo este evident diferită. Nu exista carisma care sa permita judecata despre cartile necitite.Aici avem de-a face cu un fenomen caracteristic epocii noastre. Acesta este fascismul bisericesc. Fascismul este dictatura tineretului asupra gândirii. Dacă fascismul, cu violența și lipsa lui de respect față de demnitatea umană, este dezgustător în viața politică, atunci este și mai dezgustător în viața bisericească. Din decret în sine, miroseam a seminar mucegăit. Și înțeleg cât de greu trebuie să fie conflictul, pr. S. Bulgakov, om de înaltă cultură intelectuală, cu vechiul seminarist, care deodată neagă gândirea, cere credință fără sens, credință în autoritate și este impregnat de cel mai vulgar raționalism. Într-un decret cu cenzură și condamnare a pr. S. Bulgakov este numit un „intelectual adevărat” și acest lucru, aparent, este atribuit părtinirilor sale „eretice”. Ce diferență dacă pr. S. Bulgakov era negustor sau funcționar de consistoriu, atunci, evident, i-ar fi fost dezvăluite tainele Ortodoxiei, închise unei persoane inteligente. Ortodoxia, aparent, este înțeleasă ca o religie bazată pe clasă. Ortodoxia cotidiană a avut întotdeauna o înclinație deosebită către negustori și filisteni. O. S. Bulgakov provine din cler, este fiu de preot și a fost crescut într-un seminar, dar are o înaltă turmă intelectuală, a parcurs un drum dificil de căutare, numele său este înscris în istoria intelectualității ruse și vechea clasă, ortodoxia burghezo-seminarică nu-l va ierta niciodată pentru asta. Dar exact asta este ceea ce pr. S. Bulgakov ca un om cu destin semnificativ. Pentru o astfel de persoană, atitudinea arătată în decret, lipsită de toată dragostea creștină și de toată recunoștința, este inacceptabilă. Este absolut clar că Mitropolitul Serghie neagă gândirea teologică, neagă nu numai libertatea gândirii, ci și gândirea în sine. Teologia trebuie redusă la scrierea manualelor de seminar. OS Bulgakov înțelege creștinismul oarecum diferit față de manualele seminarului. Dar înțelegerea creștinismului în spiritul acestor manuale de seminar a fost unul dintre motivele esențiale ale căderii de la creștinism a unei părți semnificative a umanității. Cu o religie atât de sclavă și obscură, conștiința umană mai dezvoltată și conștiința nu se puteau împăca. Decretul mitropolitului Serghie vrea să readucă Ortodoxia rusă la acea stare de necugetare în care se afla în vechiul regat moscovit, vrea să taie gândul religios rusesc din secolele XIX și XX. secolul, singurul care a fost în Ortodoxie după patristica greacă și Bizanț

curenții de schi din secolul al XIV-lea. Din punctul de vedere al acestui decret, toată gândirea religioasă rusă trebuie să fie recunoscută ca neortodoxă, toate având una sau alta părtinire „eretică”. Os / zhenie despre. S. Bulgakov este, împreună cu aceasta, condamnarea lui Homiakov, Buharev, Dostoievski, Vl. Solovyov, Nesmelova, N. Feodorova, deși sunt foarte diferite ca aspect. Deșertul rămâne. Nefăcând nicio distincție între dogme și învățăturile teologice, care este tendința catolică, Mitropolitul Serghie este obligat să respingă orice creativitate teologică. Gândirea creativă

necesită talent dat de Dumnezeu și există un resentiment față de talent. Acesta este nihilismul ortodox, vrz&kda la cultură. Nu există doar dogme obligatorii ale Bisericii Ortodoxe, ci există și o doctrină obligatorie, unificată, teologică a Bisericii Ortodoxe, iar gardianul infailibil al acestei doctrine teologice este Mitropolitul Serghie și sinodul său. Nu este clar de unde a venit o astfel de înțelegere a Ortodoxiei. Nici măcar cărți „simbolice” obligatorii la dreptaci. O. S. Bulgakov poate fi mângâiat de faptul că nu a existat un singur profesor al bisericii care să nu fi fost acuzat de cutare sau cutare erezie. Fiecare manifestare creativă a gândirii teologice și religios-filosofice, fiecare nouă problematică a fost întâmpinată cu acuzații de erezie. Am considerat decretul ca venind din religia sinagogii, religia cărturarilor și fariseilor. Creștinismul în istorie a renascut și a degenerat în mod constant într-o religie a legalismului. Mitropoliții ortodocși, deși s-au opus catolicismului, s-au străduit constant spre infailibilitate, spre papism colectiv, care este mult mai rău decât papismul individual. Voința păcătoasă de putere, de dominație și tiranie a chinuit constant istoria creștină și explică prea multe. Și iată că este timpul, în sfârșit, să corectăm nedreptatea referitoare la catolicism.

Când ortodocșii criticau catolicismul, de obicei îl acuzau că este autoritar, că nega libertatea de conștiință și de gândire, că este o inchiziție. Tyutchev a scris despre papă: „Cuvântul fatal îl va distruge: libertatea conștiinței este un nonsens”. Slavofilii, Dostoievski și, într-adevăr, toți teologii oficiali care au scris împotriva catolicismului, au denunțat clericalismul catolic, violența autorității ierarhice, care se recunoaște infailibilă, asupra conștiinței și gândirii credincioșilor. Se presupunea că în Ortodoxie există mai multă libertate a spiritului, nu există clericalism. Dar asta a fost doar atâta timp cât au atacat catolicismul. Când s-au îndreptat către viața interioară a Bisericii Ortodoxe, atunci nu s-a arătat nicio libertate, mai puțin decât în catolicism. Homiakov, care a predat despre libertate

dѣ, ca bază a Bisericii Ortodoxe, nu și-a putut tipări lucrările teologice în Rusia, a trebuit să le tipărească în franceză. Buharev a suferit o adevărată persecuție. Nesmelov a trebuit să refacă concluzia disertației sale despre St. Grigore de Nyssa în sens invers, astfel încât să fie admis la Academia Teologică (*). Vl. Solovyov nu a putut publica prea multe în Rusia și a fost întotdeauna sub suspiciune. Cenzura spirituală a făcut imposibilă dezvoltarea gândirii teologice rusești în Rusia. Să nu se refere la dependența bisericii de stat. Episcopia s-a remarcat întotdeauna prin încântare în raport cu puterea de stat. Dar dacă episcopilor li s-ar da frâu liber, atunci asuprirea spirituală ar fi și mai mare. Libertatea a fost afirmată nu de Ortodoxia oficială, nu de ierarhia bisericească, ci de „modernismul” ortodox rus, mai fidel originilor creștinismului. Absolut, de asemenea, era în catolicitate. Homiakov avea intuiții strălucitoare despre libertate și catolicitate, dar nu corespundeau situației actuale a Bisericii Ortodoxe. Sobornost a existat în idee, nu în practică. Trebuie spus hotărât că catolicii au mult mai multă libertate de

gândire decât ortodocșii, și nu într-un concept abstract, ci în practică.De aceea, în catolicism era posibilă o literatură teologică bogată și variată. Nu vorbesc de Evul Mediu occidental, când libertatea de gândire în catolicism era mare, mai mare decât în timpurile moderne. Prin urmare, în Evul Mediu, a fost posibil să înflorească școli teologice, filosofice, mistice foarte diverse care se luptau între ele. Nu era nimic egal cu asta în Orientul ortodox. Și acum gândirea catolică găsește o cale de a se mișca, de a răspunde problemelor epocii noastre fără a fi în cele din urmă sufocată. Așa că, de exemplu, printre tomiștii catolici francezi, adică oamenii care prețuiesc ortodoxia, se creează o întreagă mișcare de neo-umanism, foarte radicală în problemele sociale și culturale, care se află în culmea problemelor moderne. La această mișcare participă și preoți, călugări dominicani și alții și rămân singuri. Nimic de genul acesta nu poate fi imaginat într-un mediu ortodox, în rândul clerului și monahilor ortodocși, care mai presus de toate au nevoie de cultură și de iluminare. Cel mai obscurantist clericalism crește printre ortodocși. Avem doar singuratici care se află într-o situație tragică. Pentru acest chinuitor

*) Nesmelov a vorbit despre suferința sa din cauza cenzurii spirituale într-o scrisoare personală către mine.

Pe această temă, consider că soarta Legendei și a Marelui Inchizitor este cea mai uimitoare. Ea a fost foarte bine primită de K. Pobedonostsev, pe care toți cei care gândeau Rusia îl considerau Marele Inchizitor. Această neînțelegere a fost posibilă doar pentru că a atribuit Legenda Marelui Inchizitor exclusiv catolicismului și nu a permis gândul că s-ar putea aplica și Ortodoxiei. Aparent, Dostoievski însuși nu a înțeles suficient ce a scris în ingenioasa Legendă și poate că s-ar fi speriat de concluziile sale consistente. De fapt, în Legendă, Dostoievski s-a răzvrătit împotriva oricărei religii de autoritate, ca ispita lui Antihrist, oriunde și oricând s-a manifestat. Este un imn fără precedent la libertatea Spiritului, cea mai extremă formă de anarhism religios. Legenda are o înfățișare catolică, dar se aplică nu numai catolicismului, ci și ortodoxiei, așa cum se aplică religiei autoritare a comunismului ateu. Pentru Dostoievski, autoritatea în religie este spiritul lui Antihrist, acceptarea ispitei respinse de Hristos în pustie. Și toate bisericile istorice au fost supuse acestei ispite. Și au fost întotdeauna justificați la fel ca Marele Inchizitor, prin grija pentru „mici”. Decretul mitropolitului Serghie este pe deplin în spiritul Marelui Inchizitor, dar fără poezia și melancolia acestuia din urmă. Trebuie să încetăm să dăm vina pe catolicism, este mai bine să ne uităm înapoi la noi înșine. Dacă creștinismul rus va renaște, atunci trebuie să-și depășească automulțumirea, provincialismul său mucegărit, naționalismul său necreștin, trebuie să intre în întinderea lumii.

Nu sunt duhovnic, nu dogmat și nu teolog, sunt un filosof liber și, prin urmare, criticând decretul mitropolitului Serghie, voi sta pe un alt teren decât cel pe care pr. S. Bulgakov. Nu accept disputa despre erezii și voi încerca să dau analiza mea psihologică și sociologică a

conceptelor de ortodoxie și erezie. Ca filozof, m-a impresionat ceea ce spune metroul Sergius despre Platon și Plotin, cei mai mari filosofi ai antichității. Consideră condamnabile referirile pr. S. Bulgakov despre Platon și Plotin și vede în aceasta o expunere a izvoarelor „ereziilor” teologice ale pr. S. Bulgakov. I se pare clar că aceste izvoare sunt filozofie păgână. Este necesar să protestăm hotărât împotriva acestei expresii în sine, seminar stătut. Filosofia lui Platon și a lui Plotin nu este filozofie păgână, ci pur și simplu filozofie. Nu este clar ce fel de filozofie ar fi recunoscut ca admisibilă Mitropolitul Serghie. Nu filozofia lui Kant și Hegel și cu greu filozofia lui Sf. Toma d'Aquino şi Dux Scotus. Este clar că el neagă filozofia cu totul și o consideră drept o faptă nelegiuită. Dar prin aceasta el însuşi trebuie să nege şi teologia, întrucât

teologia este imposibilă fără filozofie, fără categoriile de gândire elaborate de filozofie. Ioan Damaschinul, cea mai mare autoritate. Ortodoxia, a fost impregnată de aristotelism, ca și scolastica occidentală. Mitropolitul Serghie nu crede că Ortodoxia este fideism pur, sau ceva de genul o religie a simțirii? Dar apoi este mult mai aproape de unele curente protestante (Schleiermacher, Ritschl) decât de profesorii greci ai bisericii. Fără îndoială o. S. Bulgakov platonic. Eu însumi nu sunt platonist și probabil mărturisesc în ochii mitropolitului Serghie o filozofie mult mai proastă decât platonismul. Dar este interesant de știut, de când a fi platonic este o erezie și o crimă? Desigur, teologia pr. S. Bulgakov este gnoză, cunoaștere religioasă și nu un decret administrativ sinodal. Dar asta nu înseamnă că are ceva în comun cu Valentin sau Vasilid. Nu cred că are nimic în comun. Gnosticii aveau o tendință dualistă, care este chiar opusă sofiologiei. Și ce se știe despre gnostici, în afară de ceea ce au scris dușmanii lor despre ei, distorsionându-le ideile? Mi-e teamă că ei știu despre gnostici cât a aflat M. Sergius despre ideile despre S. Bulgakov din expunerea domnului Stavrovsky. Dar în statele libere și civilizate, fanilor ortodoxiei nu li se acordă dreptul de a distruge lucrările celor pe care îi denunță ca erezii. În ciuda vagului ideilor teologice exprimate în decretul mitropolitului Serghie, un lucru este clar - el se află exclusiv pe temeiuri soteriologice, adică admite doar gândul legat de mântuire. Acest lucru este foarte tipic și destul de ușor de înțeles. O înțelegere exclusiv soteriologică, adică o înțelegere utilitară a întrupării, reducerea întregii viziuni creștine asupra lumii la soteriologie face posibilă întărirea organizării puterii. În spatele acestui lucru se ascund instinctele de dominație și putere. Cei care țin în mâinile lor cheile mântuirii stăpânesc asupra sufletelor omenești. Acest lucru este foarte benefic pentru teoria Marelui Inchizitor. În decretul despre. S. Bulgakov este acuzat chiar că a negat chinurile infernale eterne, deși în cărțile sale nu există nimic despre asta. Dar acesta este un motiv preferat al curentelor soterialogice. Este doctrina chinurilor infernale eterne care a fost întotdeauna principalul pilon al puterii, dominației și tiraniei religioase. Într-o dispută între M. Sergius și pr. S. Bulgakov mi se pare că cea mai importantă nu este întrebarea Sofiei, ci întrebarea întrupării. Este Întruparea exclusiv o chestiune de mântuire sau este o

continuare a creării lumii? Este întruparea Fiului lui Dumnezeu un accident cauzat de păcat,

corectarea unei erori sau face parte din planul de pace? Și nu este întruparea lui Dumnezeu procesul divin al lumii? M. Sergius neagă ideea de bază susținută de toată gândirea religioasă rusă, ideea umanității lui Dumnezeu, neagă conformitatea dintre Divinitate și umanitate, umanitatea lui Dumnezeu și umanitatea creștinismului. Și cu aceasta se întoarce la conștiința precreștină, care, de altfel, a jucat întotdeauna un rol important în creștinismul oficial.

Trec la problema principală a ortodoxiei și ereziei. Îmi este destul de clar că conceptele de ortodoxie și erezie sunt de natură sociologică. Ortodoxia este conștiința religioasă a colectivului, iar în spatele ei se ascunde dominația colectivului asupra membrilor săi. Aceasta este dominația organizată a genului asupra individului. Natura ortodoxiei și ereziei este foarte clară în comunismul rus. Întreaga filozofie comunistă sovietică stă sub semnul distingerii între ortodoxie și erezie, și nu între adevăr și eroare. Prin ordoxie, organele centrale ale Partidului Comunist conduc asupra sufletelor umane. Acesta este și un fel de soteriologie anti-creștină. Ereticii sunt sortiți morții. Aceasta este o imitație a ceea ce a fost afirmat anterior în sfera religioasă. În spatele căutărilor și condamnărilor ereziilor s-au ascuns mereu instinctele de putere și instinctele de sadism, care au jucat în general un rol uriaș în istoria religioasă. Întreaga doctrină a iadului este un produs al sadismului unora și al masochismului altora. Condamnarea ereziilor a avut întotdeauna motive ecleziastico-politice și a ascuns mereu răutatea în spatele ei. Este absolut greșit să credem că patosul ortodoxiei este patosul adevărului. Ortodoxia și adevărul sunt concepte complet diferite și în spatele lor se ascund motive diferite. Patosul ortodoxiei este patosul dominației, al dominației și al unității coercitive, și nu patosul adevărului și al cunoașterii. Doctrina ortodoxă nu este cunoaștere și neagă cunoașterea. Are întotdeauna un caracter utilitar. Lăsați poporul ortodox conservator să nu se refere la dragostea de adevăr, nu le convine. Ei au fost cei care nu numai că au suportat denaturarea nerușinată a adevărului istoric de către istoricii bisericești, dar i-au și excomunicat pe cei care apărau adevărul istoric. Știința protestantă germană are un mare merit religios, tocmai pentru că a căutat adevărul. Falsificarea istoriei este un descendent deosebit al ortodoxiei. Ortodoxia marxistă nu diferă aici de ortodoxia religioasă. Adevărul se dezvăluie doar prin libertate, și nu printr-o autoritate care sufocă gândirea. Stăpânirea în biserică este de natură socială și în orice este ca dominația într-un stat sau în hoardele și triburi primitive. Totul a revenit

Evanghelie, înapoi la Împărăția Duhului, totul se bazează pe necredința în Duh. Reforma creștină necesită depășirea definitivă a conceptelor de

ortodoxie și erezie, ca având un caracter clar social și utilitar, și înlocuirea lor cu conceptele de adevăr și eroare sau ji. Adevărul dă libertate, eliberează, în timp ce ortodoxia naște o temniță inchizițională și dă libertate doar instinctelor sadice ale celor de la putere. Hristos a spus despre Sine că el este Adevărul, iar sistemul de concepte înfometat de putere spune că este ortodoxie. Hristos a mai spus că El este calea și viața. Ortodoxia neagă calea și viața. Dacă folosim deja acest cuvânt, atunci singura erezie adevărată este o erezie împotriva vieții creștine și nu o erezie împotriva doctrinelor și a unui sistem de concepte sau altul. Decretul mitropolitului Serghie este o erezie împotriva vieții creștine. Din străduința pentru adevăr și din dragoste pentru adevăr o persoană poate respinge un sistem de concepte care se declară ortodoxie, dar cu care o conștiință sensibilă nu le tolerează, iar onestitatea intelectuală nu le tolerează. Dogmele sunt doar simboluri ale experienței spirituale și ale căii spirituale, și nu un sistem înghețat de concepte, nu doctrine intelectuale care aparțin mereu timpului și schimbării. Adevărul religios poate fi acceptat numai de spiritul activ integral al omului, mintea și conștiința sa luminată. Nimeni decât un sclav nu poate accepta o doctrină impusă de autoritate dacă conștiința nu o acceptă, dacă libertatea nu este de acord cu ea. Fără libertatea mea, nimic nu are sens pentru mine. Fenomenologic, libertatea are întâietate asupra autorităţii. Autoritatea există dacă se crede în ea. Dar aceasta înseamnă că credința are întâietate asupra autorității. Și în lumea catolică, când autoritatea încearcă să forțeze conștiința și conștiința catolicilor, atunci nimeni nu acceptă cu adevărat această violență. Fie păstrați tăcerea și ascundeți părerile lor, fie sfâșieți-le. Viața religioasă aparține planului spiritual al ființei și, prin urmare, nimic din ea nu are sens fără libertate. Dar autoritatea încearcă să domine prin teroare, asociată cu amenințările cu moartea și cu iadul etern. Aceasta este josnicia lui, lipsind viața spirituală de orice valoare. Aceasta este religia în plan social și nu în plan spiritual. În decretul mitropolitului Serghie, văd aceeași neîncredere în duh, aceeași credință în mijloace asemănătoare mijloacelor statului, luate din lumea relațiilor sociale de dominație, care se află în toate actele bisericești-administrative și guvernamentale. Oamenii de autoritate bisericească sunt de puțină credință, neagă spiritul, cred doar în lumea lucrurilor vizibile și în metodele ei. Duhul lui Dumnezeu lucrează numai prin Duhul. Nu poate exista niciun criteriu pentru St. Doo

ha, luat din sferele inferioare ale fiintei, Sf. Spiritul este criteriul.

Conștiința oamenilor conservatori ai bisericii, în special a oamenilor de autoritate bisericească, precede critica cunoașterii, este în stadiul realismului naiv. Prin urmare, ei nu înțeleg dualitatea revelației, nu înțeleg activitatea unei persoane în acceptarea revelației, relația dintre subiectul și obiectul revelației este interpretată naiv realist. Revelația presupune nu numai pe Dumnezeu, ci și pe om. Nu poate exista nicio revelație pentru o bucată de lemn sau piatră. Spiritul este revelat numai spiritului. Iar spiritul uman este

mereu activ în primirea revelației. Revelația se refractă în elementul uman și este condiționată de acesta, se exprimă în limbajul uman și în categoriile gândirii umane. De aici și pașii revelației. De aici dezvoltarea. De aici relativitatea și condiționalitatea multor lucruri care au fost recunoscute ca sacre în trecut, dar asociate cu limitările umane. De aici și inevitabilitatea purificării constante a creștinismului. Structura conștiinței umane se schimbă, starea spirituală a unei persoane este diferită. O persoană reacționează creativ la ceea ce i se dezvăluie de sus. În fața unui om, ca spirit liber, toate problemele noi sunt puse și necesită un răspuns. Sunt probleme care nu au fost puse deloc de consiliile ecumenice. Problemele cosmosului și ale omului, misterul lumii create nu au fost deloc înaintea conciliilor ecumenice și a învățătorilor bisericii. Nu există dogme despre om și cosmos, există doar o dogmă despre Sfânta Treime și Hristos. Prin urmare, fermentul dogmatic și lupta sunt inevitabile. Nu sunt un susținător al doctrinei Sophiei din motive filozofice complexe, dar recunosc importanța mai mare din spatele problemelor asociate cu această doctrină. Am o anxietate asociată cu doctrina Sofia, opusul anxietății ortodocșilor conservatori, îmi este teamă de eventualele concluzii conservatoare din această doctrină, îmi este frică de sacralizarea în istorie a ceea ce nu poate fi sacru, de exemplu, statul teocratic , proprietate, forme de viață organică etc. n. Dar sunt de acord cu pr. S. Bulgakov în noile sale probleme și în lupta sa pentru libertatea gândirii religioase. Uneori mi se pare că dacă nu ar folosi cuvântul grecesc Sophia, ci ar folosi doar cuvântul rusesc Înțelepciune, m-ar lăsa în pace. Acesta este un indicator al nesemnificației și milei acuzațiilor umane.

Decretul mitropolitului Serghie pare să sugereze că fiecare membru al Bisericii Patriarhale din Moscova trebuie să împărtășească opiniile teologice exprimate în decret și să se alăture condamnării pr. S. Bulgakov. Subiectul decretului, în opinia mea,

deniya, nu are nimic de-a face cu disputele jurisdicționale ecleziastice. Dar, ca membru al acestei Biserici, trebuie să declar hotărât că mă raportez la condamnarea pr. S. Bulgakov cu cea mai mare indignare, ca violență obscurantistă împotriva gândirii, nu numai că nu împărtășesc ideile teologice ale acestui decret, dar le consider a fi la un nivel foarte scăzut de gândire. Din aceasta se pot trage concluzii adecvate despre mine. Dar trebuie să spun dinainte că nu mă supun nici unei violențe împotriva conștiinței și gândirii umane. Este trist să mă gândesc cât de ușor se transformă persecutații în persecutori.Rămân în Biserica lui Hristos, întemeiată pe iubire și libertate. Pentru libertate și creativitate în viața religioasă, pentru demnitatea omului, trebuie dusă o luptă eroică. Adevărul nu este un lucru, un obiect, nu este un sistem de concepte care cad din cer, este dezvăluit creativ și câștigat pe drum și în viață. Adevărul este dat nu pentru a fi păstrat într-un loc, ci pentru a fi realizat în plinătatea vieții și pentru dezvoltare.

Nikolai Berdiaev.

6

a noua anglo-ortodoxă

CONGRES

Viața modernă, cu ritmul ei rapid și căutarea noutății, nu favorizează munca concentrată, planificată. Prin urmare, numărul în sine – „A IX-a întâlnire anglo-ortodoxă” – reprezintă ceva remarcabil, depășind sfera conferințelor religioase obișnuite.

În fiecare an, în ultimii nouă ani, în ciuda tuturor vicisitudinilor istoriei moderne și a obstacolelor materiale, ortodocși și anglicani, profesori și studenți se întâlnesc în Anglia și petrec o săptămână în rugăciune comună și discutând problemele vieții bisericești. Creșterea numărului de membri și continuitatea convocării congreselor în sine indică vitalitatea acestor întâlniri și importanța excepțională pe care le acordă participanții.

În acest an, ședințele congresului au avut loc în perioada 22-28 iunie, la care au participat peste 200 de persoane. Tema congresului a fost: Dumnezeu, omul și societatea. Și, poate, niciunul dintre congresele anterioare nu a fost atât de indicativ pentru elucidarea motivelor succeselor lor neschimbate ca întâlnirea din acest an. Programul congresului a fost împărțit în 3 părți: dezvăluirea doctrinei creștine despre Dumnezeu și despre om, studierea cauzelor crizei moderne și găsirea unei ieșiri creștine din impas. Două rapoarte au servit drept introducere în discuția fiecărei părți a programului: rusă și engleză. Elaborarea ulterioară a întrebărilor a avut loc în grupuri mixte în care au fost împărțiți participanții la congres. Două trăsături au reieșit cu o claritate deosebită în întreaga activitate a întâlnirii: unanimitatea completă a anglicanilor și ortodocșilor în definirea esenței creștinismului și acordul lor autentic cu privire la problema locului Bisericii în viața omenirii moderne. Această unanimitate nu s-a bazat însă nici pe compromis, nici pe dorința de a minimiza diferența.

o linie între confesiuni, nici o încercare de a închide ochii la dificultățile problemelor vieții bisericești. Dimpotrivă, întreaga atmosferă a congresului a fost animată de o abordare excepțional de îndrăzneață a modernității și de recunoașterea sinceră a eșecurilor istorice individuale ale creștinismului. Dar, în ciuda acestui fapt, toți participanții la congres au fost inspirați de credința în puterea bisericii și în adevărul învățăturilor ei.

Primele două referate au fost citite de prof. Universitatea din Londra Relton și prof. Frolovsky. Primul vorbitor, într-un discurs excepțional de strălucitor, a arătat cât de mult creștinismul se bazează pe credința că Isus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat și că

toate teoriile protestante liberale despre Isus Hristos ca profet inspirat de Dumnezeu duc la panteism sau deism, adică negarea lui Dumnezeu personal și, prin urmare, în cele din urmă, negarea valorii personalității umane. Prof. Frolovsky, vorbind despre Înviere, a arătat cât de neadevărată este opoziția obișnuită despre suflet, ca despre începutul divin și strălucitor din noi, trup, izvorul păcatului și al patimilor. Această doctrină platoniciană a sufletului, ca o pasăre închisă într-o cușcă, stă în totală contradicție cu conceptul creștin de personalitate, conform căruia un suflet și un trup sunt dăruite omului de la Dumnezeu, deși sunt diferite în natură, dar în mod egal. creat de Dumnezeu și necesar pentru plinătatea dezvoltării noastre. Prin urmare, păcatul este înrădăcinat în voința rea a omului, și nu în trup, care este supus bolii, suferinței și morții ca urmare a distorsionării esenței spirituale a omului. Drept urmare, doar credința creștină de duminică dă învățătura corectă despre sensul trupului și deschide calea dezvoltării creatoare a individului.

Prof. Berdyaev și Oldham au făcut o analiză extrem de interesantă și instructivă a sistemului social modern, care neglijează personalitatea umană și o sacrifică unor valori inferioare. Ei au mai arătat că numai creștinismul oferă un teren fertil pentru creșterea individului și, prin urmare, numai creștinismul poate salva o persoană de la moarte în ghearele civilizației mecanice moderne și o poate proteja de a fi înghițită de tineretul unui stat totalitar.

Ultima zi a fost dedicată rapoartelor prof. Berdyaev și o figură cunoscută a creștinismului social prof. Demant, care a vorbit despre modalități de a depăși criza actuală prin renașterea vieții bisericești.

În urma a 4 zile de muncă, congresul a ajuns la următoarea concluzie unanimă: Instabilitatea civilizației moderne este rezultatul neglijenței.

valoarea personalitatii umane. Omul modern s-a pierdut pe sine și a devenit un jucărie în mâinile forțelor elementare ale naturii. El va putea să-și regăsească pe sine și adevărata sa poziția în lume doar revenind la doctrina creștină a lui Dumnezeu și a omului. Această revenire nu este posibilă fără restabilirea autorităţii bisericii, ceea ce nu este realizabil, însă, pe vechile căi ale dependenţei ei de stat. Membrii bisericii vor putea arăta lumii puterea și adevărul creștinismului numai prin restabilirea unității lor și întărirea vieții comunității bisericești.

Participanții la congres au experimentat profund unitatea lor spirituală, iar problema stabilirii cooperării între Bisericile Anglicane și Ortodoxe a devenit cu toată acuitatea în mintea lor. Discuția asupra modalităților de îndeplinire a acestei sarcini extrem de urgente a constituit subiectul lucrării celei de-a doua părți a congresului, care nu mai era destinată studenților, ci preoților și mirenilor, membri ai comunității care poartă numele Sf. Albany și Pr. Serghie din Radonezh. Accentul acestei a doua părți a întâlnirii a fost

problema comuniunii liturgice dintre ortodocși și anglicani. Participanții la congres au fost împărțiți pe această temă în două părți. Unii credeau că este necesar să se realizeze comuniunea în sacramente între membrii ambelor biserici, întrucât ei erau deja în unitatea credinței. Alții credeau că împărtășirea nu poate fi decât lucrarea de încununare a unirii bisericilor, când se va ajunge la unanimitate în toate problemele între toți membrii bisericilor. Dar, divergenți în această privință, toți au arătat o unanimitate excepțională cu privire la necesitatea lucrului cât mai persistent pentru implementarea sa rapidă.

Ultima zi, așadar, a fost dedicată unei discuții despre ceea ce ar putea fi făcut de membrii Commonwealth-ului în cursul anului în curs și aici a apărut spiritul realismului creștin autentic, care caracterizează toate activitățile congreselor anglo-ortodoxe. trăsături vii. Conștiința unității dintre ortodocși și anglicani nu se limitează la rugăciuni și conversații teologice, ea își găsește întruchiparea în acel ajutor mare și altruist al Bisericii ruse persecutate, la care participă membrii comunității. Fiecare eparhie a Angliei are acum reprezentanți ai comunității care încearcă să-i intereseze pe alți englezi în Ortodoxie și să le solicite ajutorul spiritual și material de la Biserica Rusă. Întâlnirea a conturat un plan de lucru amplu pentru iarna viitoare, care a inclus: publicarea literaturii necesare, organizarea de prelegeri și congrese, precum și o invitație.

Corul bisericesc rusesc pentru concerte spirituale din Anglia. O mare atenție a fost acordată și plasării studenților ortodocși în colegiile teologice engleze.

În concluzie, aș dori să ridic întrebarea cum ar putea Commonwealth-ul Anglo-Ortodox să găsească o bază pentru o astfel de cooperare fructuoasă între membrii săi. Participanții săi, aparținând la două credințe diferite, în loc de dispute și acuzații reciproce, își oferă acum un ajutor semnificativ unul altuia. Experiența Commonwealth-ului oferă următorul răspuns la această întrebare esențială: membrii săi și-au găsit unitatea prin participarea reciprocă la serviciile divine ale unei alte biserici. Nu în sălile de adunare, nu în discuții aprinse despre probleme dureroase ale vieții moderne, ci în biserică în timpul Sfintei Euharistii, anglicanii și ortodocșii și-au dat seama de fraternitatea lor în Hristos, care nu a fost distrusă, în ciuda secolelor de existență separată. Participanții la congresele anglo-ortodoxe au pătruns în adâncurile misterioase ale vieții Bisericii și au găsit acolo acea sursă inepuizabilă de apă vie, care a făcut posibilă înțelegerea reciprocă și dobândirea acelei unități de minte și inimă, pe care atât occidentalul, cât și Creștinii răsăriteni, stând în fața comunității pericolul formidabil al unui păgânism renaștere.

Dr. N. Zernov.

Londra. iunie 1935.

DESPRE SOCIALISMUL RELIGIOS

Leo nh ar d R og a z . Von Christus zu Marx — von Marx zu Christus.

Rogats teolog protestant elvețian, conducând mișcarea socialismului religios. Oa a câștigat notorietate în timpul războiului mondial pentru pacifismul său radical. La fel ca Romain Rolland, și-a unit forțele cu Lenin și Troțki în lupta împotriva războiului. Troțki în autobiografia sa exprimă nedumerire și indignare față de faptul că Rogats combină stânga cu socialismul cu credința în Sfânta Treime și Hristos. Socialismul lui Rohats este creștin și etic la bază, dar nu evolutiv-reformator, ci revoluționar. În primul rând, este socialismul săracilor, al celor asupriți, al nenorociților. Socialism de origine profetică. Rozgatz crede că socialismul va crea o lume complet nouă, radical și fundamental opusă celei burgheze. Socialismul este o revoluție, nu reformism. Și Rogats vrea să trezească spiritul religios în mișcarea socialistă. Prețuiește mai ales ideea mesianică a socialismului; în marxism, latura lui mesianică îi este dragă. El vede pericolul de a fi burghezizat de mișcarea socialistă și vrea ca spiritele să lupte împotriva acestei burghezii. Socialismul se asociază cu perspectiva lumii, pe care a împrumutat-o din lumea burghezo-capitalistă. Rogats subliniază în mod deosebit că materialismul este un produs al capitalismului și al burgheziei și în acest sens, desigur, are perfectă dreptate. Socialismul și-a împrumutat idealurile de viață de la burghezie. Rogatz denunță burghezia! nucleul idealului cultural bolşevic. El este înclinat să nege orice legătură între materialismul istoric și materialismul filozofic și, în acest sens, cu greu ar fi primit aprobarea filozofilor sovietici. Debord, într-un pamflet publicat recent, face atacuri grosolane asupra lui Rogatz, acuzându-l de nesinceritate și că vrea să folosească socialismul în scopurile creștinismului. Roggz acționează în mediul de lucru, se adresează muncitorilor. El vrea să insufle un spirit creștin în muncitori și să-l îmbine cu revoluția revoluționară și socialismul. Creștinismul în sine este o revoluție pentru el. El nu vrea, ca marxismul și comunismul marxist, să câștige capitalismul pentru proletariat, el vrea ca proletariatul să creeze o viață complet nouă, o nouă spiritualitate. Într-un anumit sens, el este mai aproape de Sfântul Francisc de Assisi decât de

Marx. El pare să amestece morala socialistă cu asceza creștină. Este revoltat de bogăția și proprietatea socialiștilor. Viața socialiștilor trebuie să fie parte integrantă a unei vieți noi și mai bune. Viața socialistă nu este doar o nouă viață socială, ci și o nouă viață personală. Rogaz revarsă în socialism plinătatea credinței și speranței sale religioase. Socialismul său este ideal și spiritual, deși acordă o mare importanță laturii materiale a vieții. În cartea lui Rogatz, cineva este frapat de înălțimea caracterului său moral și de umanitatea sa extraordinară. Uneori este naiv și prea optimist. Nu putem găsi în el rafinamentul și complexitatea pe care am mâncat, pe care o găsim la

teoreticianul german al socialismului religios Tillich, care este inaccesibil maselor și cu greu poate fi liderul mișcării. În practică, Rogatz este în multe privințe apropiat de de Man, care este din ce în ce mai înclinat spre socialismul religios, dar este mai revoluționar. El vede decalajul tragic dintre cei care cred în Dumnezeu și nu cred în Împărăția lui Dumnezeu pe pământ și cei care cred în Împărăția lui Dumnezeu pe pământ și nu cred în Dumnezeu. Pentru Rogatz, speranța creștină pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu este și speranța pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. El luptă împotriva materialismului și ateismului marxist-socialiștilor, dar vede în această revoltă împotriva credinței în Dumnezeu și împotriva Bisericii creștine și adevărul negativ, adevărul denunțării minciunii. Meritul marxismului este înlăturarea măștii din religia falsă. Minciuna, neadevărul și nedreptatea au fost absolutizate și consacrate. Realitatea a fost idealizată în loc să fie schimbată. Socialiștii se ridică pe bună dreptate împotriva creștinismului reacționar, poluat, care servește intereselor pământești. Dar în lupta împotriva sanctuarelor false, socialismul marxist a răsturnat chiar și altarele adevărate. Aceasta este tragedia stării lumii moderne. Trebuie să luptăm pe două fronturi. Rogats crede că marxismul se îndepărtează de spiritul mesianic și cade în naturalism. Cred că acest lucru este valabil pentru social-democrația burgheză occidentală, dar nu și pentru comunismul rus, care este caracterizat de un fals spirit mesianic. Dar Rogats nu pare să vadă dualitatea conștiinței mesianice însăși. El nu pare să vadă că tocmai marxismul, ca religie, și nu ca sistem social, este o minciună și o ispită și este contrar creștinismului. Dar El spune în mod flagrant că lupta de clasă capătă o formă imperialist-militaristă. Așa s-a întâmplat în bolșevism.

Rogats, adică un teolog deosebit de original. Dar este interesant pentru noi să remarcăm că el este unul dintre puținii creștini occidentali care se caracterizează prin ideea de bărbat-Dumnezeu, ideea principală a gândirii religioase ruse. El repetă ideea Sfântului Atanasie cel Mare că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca un om să poată fi îndumnezeit. El insistă asupra umanității lui Dumnezeu. Spre deosebire de barthianism, el afirmă semnificația religioasă a omului și a umanității. Socialismul religios din Rogac se bazează pe valoarea supremă a personalității umane. Este aproape de ceea ce eu numesc socialism persan. Rogats înțelege creștinismul, în primul rând, ca vestea bună despre venirea Împărăției lui Dumnezeu. Dar împărăția lui Dumnezeu nu este numai personală, o> o și socială. Ca teolog, el este cel mai apropiat de Blumgart. Împărăția lui Dumnezeu nu a venit, în locul ei a fost creată biserica și în drumul ei istoric ea

supusă distorsiunii și perversiunii din cauza influențelor și intereselor sociale. Foarte subtilă la Rogatz este definiția burgheziei, ca margine și limitare, ca negație a lipsei de precizie, ca închidere la infinit. Puterea banilor și a proprietății leagă și limitează, nu permite deschiderea sufletului spre infinit. Rogats crede că proletariatul, nelegat și nelimitat de bani și proprietate, se poate deschide mai ușor la infinit decât burghezia. Aici el poate să nu fie liber de iluzii, deoarece proletariatul devine cu ușurință burghez și

se găsește legat și limitat într-un mod nou. Dar dilema este pusă de credință - Dumnezeu sau bani, libertatea de posesie, deschiderea către infinit sau constrângerea prin posesie și închiderea infinitului. Baza capitalismului este banii, baza socialismului trebuie să fie omul. Rogats vede o rebeliune justă împotriva moralității burgheze fariseice. El insistă, de asemenea, pe bună dreptate asupra semnificației religioase a principiului material în viața umană.

Dar Rogats dă socialismului o semnificație prea absolută. Nu vrea să admită că socialismul este încă caracteristic unei anumite epoci, nu este etern. El nu vede, așa cum sa spus deja, dualitatea conștiinței mesianice în socialismul marxist. E prea optimist. Socialismul nu așteaptă soarta, nu învinge moartea. Dar moral Rogatz are aproape întotdeauna dreptate, are un adevărat instinct moral și o conștiință creștină sensibilă. El face ceea ce trebuie, necesar și important din punct de vedere religios și social, încearcă să îndepărteze odiul din creștinism din mintea maselor muncitoare. Acesta este serviciul misionar. Rogatz nu are absolut niciun bolșevicism urât, care este acum caracteristic multor reprezentanți ai intelectualității europene, deși social nu este mai puțin revoluționar decât comuniștii, chiar mai mult. Citirea cărții lui Rogatz este foarte utilă pentru rușii care și-au pierdut capacitatea de a judeca cu privire la meritele problemelor sociale și atitudinea creștinismului față de ei și sunt în strânsoarea afectelor reacționare. Rogats duce în primul rând până la capăt în serios realizarea creștinismului în plinătatea vieții.

Nikolai Berdiaev.

Emmanuel Mounier. Revolution personaliste et communautaire. Ed. Montaigne.

Cartea lui Mounier constă în articole publicate în revista Esprit. Această carte este interesantă nu atât ca munca unui gânditor individual, cât ca dovadă a unei generații de tineri care caută adevărul. Semnificația sa simptomatică este foarte mare. Sensul este în primul rând spiritual, nu politic, deși spune multe despre politică. Acel curent al tinereții, pe care îl reprezintă Munier, mărturisește trezirea conștiinței creștine. Aceasta este o lucrare colectivă, conciliară de conștiință. Munier spune foarte bine în numele tinerilor apropiați, grupați în jurul lui Esprit, că ea se străduiește nu pentru succes, ci pentru mărturie la adevăr, pentru spovedanie. Este uimitor pentru o epocă care este obsedată de voința de curaj și succes. În cartea lui Mu-

Nye, scris pe tema zilei, lovește fidelitatea instinctului său moral, culmea judecăților morale. Neobișnuită este umanitatea acestei cărți, scrisă într-una dintre cele mai inumane epoci din istorie. Munier este un democrat, nu în sensul politic, ci în sensul moral al cuvântului, un populist. Iubește sărăcia, există în el un puternic element ascetic. Este ostil frazelor, eroismului ostentativ, elitei mândre, există în el o adevărată modestie. Un creștin pentru el este o persoană care este indignată. Cartea este pătrunsă de spirit revoluționar, neagă lumea

burgheză, îi denunță neadevărul și, mai ales, profundă opoziție față de creștinism, trădarea lui Hristos. Creștinismul burghez, catolicismul burghez este o trădare a lui Hristos. Spiritul pentru Munier este întotdeauna revoluționar. II are profundă dreptate în asta. Influența lui Charles Péguy și Léon Blois se resimte cel mai mult la Munier. Dintre gânditorii și scriitorii generației mai vechi, eu simpatizez cu noul tineret catolic doar pe Jean Maritain, și chiar și atunci nu chiar. Munier și întreaga tendință se află în afara tradiționalelor „dreapta” și „stânga”. Aceste categorii devin din ce în ce mai lipsite de sens. Dar, conform terminologiei obișnuite, acest curent este încă recunoscut ca fiind foarte de stânga.

Toți tinerii francezi cu minte revoluționară denunță dezordinea modernă și luptă pentru ordine. Ordo este un slogan general și în această terminologie se simte spiritul latin. Dar Munier subliniază că liniștea nu este ordine. Din punct de vedere politic, Munier și grupul Esprit au o părtinire anarhistă, care este determinată de anti-statulismul lor pronunțat. Dar în același timp luptă împotriva anarhiei spirituale moderne în numele ordinii spirituale. Cartea lui Munier este, în primul rând, o dovadă a rupturii creștinismului și a spiritului cu reacție. Acest lucru este nou și valoros în mișcările creștine tinere din Occident. Dar Munier este catolic și, ca catolic, nu poate decât să întâmpine dificultăți în legătură cu socialismul. În enciclicile papale, socialismul a fost condamnat. Odată cu aceasta, enciclicele condamnă părțile rele ale regimului capitalist și solicită reforme sociale. Dar poziția catolicismului oficial în raport cu socialismul rămâne ambiguă. Munier este un dușman hotărât al capitalismului, un dușman integral și trebuie recunoscut ca socialist, deși, desigur, nu într-o formă marxistă. El este aproape de Proudhon. Se simte uneori cât de greu îi este să vorbească despre dreptul la proprietate privată, care este recunoscut ca obligatoriu de programul social oficial al Bisericii Catolice. Munier recunoaște numai proprietatea bazată pe muncă. Dar programul economic al grupului Esprit nu este, în general, suficient de clar. Descentralizarea economică este apărat împotriva marxismului. Nu este clar în ce sens Mounier consideră că este posibilă păstrarea categoriei de capital. Evident, el nu folosește cuvântul capital în sensul marxist. Catolicismul protejează proprietatea privată în primul rând pentru că leagă familia în mod inseparabil cu ea. Acest yuga pare a fi o minciună fundamentală. Egoismul familiei, care se afirmă aici, nu este mai bun, ci chiar mai rău decât egoismul personal. Dreptul de moștenire creează un număr incalculabil de drame familiale de coșmar descrise în literatură. Egoismul familiei și proprietatea familiei stau la baza lumii burgheze, iar această bază trebuie distrusă de revoluția personalistă. Burghezul este un om

care are (proprietate) și nu este. Munier însuși îl definește frumos pe burghez ca pe o persoană care și-a pierdut sensul de a fi, de a fi și umblă printre lucruri. Catolicismul îl leagă uneori pe Munier și îl împiedică să tragă toate concluziile, dar el se ridică foarte mult deasupra opiniilor catolice dominante oficial. Este un om cu un spirit nou.

Munier îl vede pe igel nu în fericirea și bunăstarea societății, ci în realizarea spirituală a unei persoane. Acesta este, fără îndoială, adevărul suprem al personalismului creștin, care îl deosebește de toate învățăturile sociologice despre om. O filozofie personalistă dezvoltată nu poate fi găsită în cartea lui Mounier. Dar a pus problema personalității în centru, distingând corect personalitatea de individ. Spiritualul pentru el este întotdeauna personal. Dragostea este posibilă doar între „eu” și „tu”. Dar realizarea spirituală a personalității umane este legată de latura socială a existenței umane. Individul se poate realiza numai în comunitate, în comunitate. Revoluția personalistă este și o revoluție socială. Munier conectează personalitatea cu communauté într-o asemenea măsură încât nu vrea să spună „eu”, vrea să spună „noi”. Acest lucru este foarte asemănător cu ceea ce în gândirea ortodoxă se numește catolicitate. Munier și susținătorii săi declară o revoltă împotriva anonimatului, împotriva op (Das Man). Societatea capitalistă este o societate anonimă, în care individul este zdrobit. Dar comunismul este la fel de antipersonalist. Individualismul și tirania colectivismului sunt același rău. Ceea ce mi se pare cel mai îndoielnic este înțelegerea comunității ca persoană. Aceasta este o problemă foarte complexă cu privire la aplicabilitatea categoriei de personalitate nu la o persoană, ci la comunități și ansambluri sociale. Este posibil, de exemplu, să ne gândim la biserică ca la o persoană? Munier nu a dezvoltat acest lucru. O obiecție este cauzată și de teama lui de a înțelege personalitatea, actul creativ kaip>. În aceasta se simte influența tomismului, pentru care omul nu este creator.

Hathietatismul lui Mounier mi se pare o reacție foarte sănătoasă împotriva îndumnezeirii moderne dezgustătoare a statului, care este cea mai proastă formă de păgânism. De asemenea, este sănătos să protestezi împotriva puterii politicii în democrații. Munier este complet eliberat de câine-prining democratic. El neagă ideologia din 1989, la care încă aderă radicalismul burghez. Dar Munier este un democrat în sensul mai profund, creștin al cuvântului. El se desparte foarte mult de tendința aristocratică a unei părți a tineretului francez. În această tendință, el suspectează grupul Ordre nouveau, de care grupul Esprit s-a despărțit. „Ordre nouveau” este suspectat de o părtinire fascistă, de o închinare la puterea vieții, de nietzscheismul secret. Partea de dreapta a tineretului francez, care se consideră și ea revoluționară și ostilă capitalismului, Munier acuză de imoralitate, de apel la instinct, care este legat de art. raţionalism. El este foarte ostil față de ceea ce el numește spiritismul saloanelor și este gata să apere împotriva lui adevărul parțial al materialismului. Vrea să fie realist. Munier nu neagă deloc mijloacele active de luptă. El se îndreaptă spre revoluție nu numai în sens interior, spiritual, ci și în sens extern, social. Conceptul de revoluție este aprofundat de el, o,jo încă nu este suficient de clarificat care este subiectul atacurilor în toate direcțiile și din partea susținătorilor revoluției

Lucia și din partea dușmanilor ei. Conștiința creștină necesită, în primul rând, o răsturnare interioară, spirituală. Pentru el, lucrul cel mai de preț, cel mai înalt dintre toate, este personalitatea umană.

Spiritul aparține primatului și numai spiritul este universal, dar viața nu este universală. Revoluția începe în spirit. Acesta este adevărul fără îndoială. Dar personalismul are propria sa proiecție socială. Proiecția socială a personalismului este o nouă comunitate, comunalitate (communauté) de oameni. Personalismul este incompatibil cu societatea capitalistă, pentru care individul este un mijloc și un lucru. Sistemul cel mai potrivit personalismului creștin îl numesc socialism personalist. Munier și întreaga mișcare Esprit sunt cel mai aproape de socialismul personalist, deși nu folosește expresia. Este imposibil să nu dorești ca rușii să citească astfel de cărți precum cartea lui Mounier. Acest lucru i-ar putea ajuta să-i elibereze de multe afecte dureroase și asocieri care îi împiedică să ia în considerare problemele pe baza meritelor lor. Cartea lui Mounier examinează problemele în esență în fața conștiinței creștine.

Николай Бердяевъ.

Biserica Răsăriteană se roagă. Imenul din zilele Bisericii Bizantine. Perioada pre-post. Traducere din greacă și prefață de P. Kilian Kirchh o f OFM Introducere în „Structura Breviarului Bizantin” de Prof. D. Dr. Anton Baumstark.

Editorul Jacob Hegner din Leipzig (1934), 2038.

Interesul pentru Ortodoxie, care a fost observat în urmă cu câțiva ani în Germania, în special în rândul protestanților, a scăzut în ultimii ani, dar nu a dispărut complet. Dacă mai devreme era inerentă unor cercuri mai largi, atunci în ultima vreme este proprietatea unui cerc restrâns de oameni, fie căutând personal satisfacție religioasă în Ortodoxie, fie având interese pur științifice. Însăși natura relației s-a schimbat și ea: înainte, cărțile despre Ortodoxie erau distribuite pe scară largă”, — acum oamenii se străduiesc să-i cunoască însăși esența. Trecând în revistă tot ceea ce a fost închinat Ortodoxiei în ultima vreme, observăm că aici se acordă atenție în primul rând literaturii patristice și liturgicii ortodoxe. Acele mici traduceri care există în limba germană au un caracter exclusiv „academic” și sunt necunoscute de nimeni, cu excepția unui cerc restrâns de teologi. Putem remarca acum, de altfel, apariția unei traduceri foarte bune a „imnurilor” de Simeon Noul Teolog (1930. Hegner-Verlag), prima ediție în limba germană, deși a apărut o carte excelentă despre aceasta a lui Karl Goll. acum aproape patruzeci de ani. Într-o provincie adâncă, este publicată o traducere a Liber ascetiens al Mărturisitorului Maxim, cunoscută doar de cel mai restrâns cerc de teologi germani. A apărut o carte foarte interesantă a benedictinului Philip Oppenheim despre „Simbolismul și semnificația religioasă a veșmântului monahal în literatura patristică a bisericii antice de răsărit”, o lucrare de studiu atent al literaturii patristice ortodoxe. Cartea este de multe ori mai bună și mai detaliată având în vedere această întrebare interesantă decât opera lui Archim. Innokenty (Belyaeva) „Tonsura monahală”, 1898. Vom încerca să familiarizăm cititorii Căii cu cartea lui Oppenheim.

Acum Hegner-Verlag (apropo, cea mai remarcabilă editură din Germania prin gustul ei spiritual și cultural subtil, care oferă o serie întreagă de cărți cu caracter religios pentru un cititor exigent din punct de vedere spiritual) ne-a prezentat cartea mai sus menționată. - o traducere a imnurilor Vecerniei și Utreniei (închinarea de seară) a postului mare al săptămânilor pregătitoare.

Interpret preot benedictin pr. Kilian Kirchhoff, cu opera sa, a făcut mult pentru a familiariza cititorul neortodox cu liturghia ortodoxă, cu bogăția și frumusețea imnurilor bisericești ale Bisericii Ortodoxe. În ele, spune traducătorul, „ nefericirea depărtării de Dumnezeu și fericirea apropierii de El și strigătul de groază al păcătosului și glorificarea îmbătătoare a sufletului, deja binecuvântat – toate acestea sunt pătrunse de căldură. de patimă, care se ridică la cea mai dătătoare de viață tragedie.” „Iată cel mai înalt sentiment de bucurie și admirație din măreția Dumnezeului atotputernic, biruința și biruința lui Hristos asupra cărnii și morții, slăvirea Învierii și a veșniciei. , la care ne vom împărtăși în ziua victoriei finale asupra lumii stricăcioase” (p. 14). - Traducerea, de fapt, nu este prima: la timp (1897-1903) pr. A. Maltsev, în ediția sa de cărți liturgice ortodoxe în limba germană, a dat și traduceri din Treimea Postului Mare, dar acestea, pe lângă faptul că sunt destul de stângaci, din cauza greoiului publicației, a inconvenientului folosirii lor, sunt complet inaccesibile. cititorul mediu. Între timp, cartea despre. Kihhoff se distinge printr-o traducere foarte bună, poetică în proză, păstrând în același timp acuratețea traducerii și o înțelegere subtilă a întregului sens al contextului.

Cartea este prevăzută cu o prefață (p. 17-24), prof. teolog-orientalist catolic Münster. A. Baumstark, un cunoscut cercetător al liturgiei creștine antice, copte și siriane. Pe mai multe pagini dă o expunere clară a structurii cărților liturgice, și mai ales a Triodului în general și a Triodului Postului Mare în special. Traducerea se bazează pe ediția romană din 1879 a Triodului de Post în greacă.

Ni se oferă o traducere a imnurilor din slujbele divine ale săptămânilor pregătitoare pentru Postul Mare, adică săptămâna (Învierea) „vameșului și fariseului”, săptămâna (Învierea) „fiului risipitor”, sâmbăta „ carne-gol, dedicat memoriei” tuturor creștinilor ortodocși răposați”, și, în final, toată săptămâna brânzeturilor. Ni se oferă traduceri ale Vecerniei și Utreniei.

De la vecernie până în săptămâna vameșului și a fariseului ”(veghere de sâmbătă toată noaptea) se dau toate surplisurile pe “Domnul a strigat ”cu” Maica Domnului dogmatist ”; din Utrenie - troparul penitenciar „Deschide ușa pocăinței, Dătătorul de viață”, apoi canonul - cântările 1, 3, kathisma „Smerenia înălțăm”, cântecele 4, 4, 6, ambele kontakia, ikos, (lectura sintaxară cu versuri). omis), apoi 7 , 8, 9 cânte și exapostilare; apoi tot surplisul „în laudă”. În această ordine sunt date traducerile imnurilor corespunzătoare din săptămâna fiului risipitor, Săptămâna cărnii, și sâmbăta și duminica. Este interesant de remarcat faptul că, dând de mai multe ori traducerea troparului penitencial, traducătorul o oferă în trei versiuni și, ca cea mai bună, în opinia noastră, este necesar să notăm versiunea în săptămâna „fiului risipitor” . - Din brânză de dimineață -

Săptămâna nouă are renașterea kathismei „pe picioarele Domnului și „rudele lui Dumnezeu”; în canon, ordinea sticherei este schimbată, în Vecernie sticherele sunt omise „pe Domnul, strigă”, apoi urmează „autosuficient în versuri, martir” și „theotokos”. În această ordine, se oferă o traducere a tuturor dimineților și serilor săptămânii brânzeturilor, cu adăugarea a 6 ore pentru troparul profeției pentru miercuri și vineri. Iar în Săptămâna Brânzei (duminică seara) traducerea rugăciunii Sf. Efrem Sirul, care a încălcat întreaga armonie internă a serviciului divin final înainte de începerea Postului Mare. Aici, după „Maica Domnului” ((Randurile angelice) sunt date ca concluzie a cărții „Acum sărbătorile”.

Traducerea este prevăzută cu un index explicativ pentru sfinții menționați în surplisul Sabatului săptămânii brânzei, când Biserica își aduce aminte de toți „cei care s-au înviat în ispravă”. Se oferă o listă a autorilor acelor imnuri care sunt date, cu scurte date biografice. Cartea este publicată foarte grațios.

Acesta este conținutul acestei cărți interesante, nu numai pentru cititorul german. În general, această încercare de a oferi o colecție separată de imnuri liturgice pe care le auzim în biserică este interesantă, nu ne adâncim întotdeauna cu atenție în conținutul lor remarcabil, nu citim niciodată - până la urmă, triodele sunt publicate împreună cu noi în volume voluminoase și sunt rar, mai ales aici în afara Rusiei, și între timp ѣm în aceste „imnuri” ascunde o frumusețe poetică remarcabilă, profunzime dogmatică și puterea influenței morale. Munca despre. Benedictinul ar trebui să fie binevenit universal și să aștepte cu nerăbdare următoarele volume dedicate Postului Mare, Săptămânii Patimilor și imnurilor Paștilor. Este bucuros că tocmai acest gen de carte îl primesc catolicii și protestanții pentru a se familiariza cu Ortodoxia.

I. Smol și h.

1935, iunie.

CARTE NOUĂ W. WENDLE

„ARTA MORULUI”

Se anunță un abonament pentru prima sută numerotată și tipărită pe cele mai bune exemplare de hârtie ale cărții de V. V. Veidle: „The Dying of Art. Reflecții asupra soartei creativității literare și artistice.

Cartea va fi lansată anul acesta. Prezenții termeni și condiții de publicare permit eliberarea acestuia numai prin abonament. Taxa de abonament, fr. 20. - vă rugăm să trimiteți redactorilor revistei „Calea”, 10, Bd. Montparnasse, P a g i „XV.

Imprimerle de Navarre 5, rue des GobeUns, Parle (13*)

Biblioteca „Runivers”